

اور وہ بڑا باریک بین باخبر ہے،

اللطیف الخیر (انعام - ۵۳)

اس طرح ثابت کرتے ہیں کہ

(۱) اور اک بصری کے معنی رویت کے ہیں، اور اس کے مان لینے کے بعد اس آیت سے ثابت ہوتا ہے کہ کوئی آنکھ کسی حالت میں خدا کو نہیں دیکھ سکتی، کیونکہ جب حضرت ابن عباسؓ نے یہ فرمایا کہ رسول اللہ ﷺ نے معراج میں خدا کو دیکھا تو حضرت عائشہؓ نے اسی آیت سے ان کے قول کی تردید کی، اس لیے اگر اس آیت سے عموماً خدا کے رویت کی نفی نہ ثابت ہوتی تو یہ استدلال صحیح نہ ہوتا،

(۲) اس آیت سے پہلے جو آیت ہے وہ خدا کی مدح پر مشتمل ہے اور اس آیت کے بعد کا ٹکڑا یعنی "وہویدرک" کا بصر "بھی خدا کی مدح میں ہے، اس لیے ان دونوں آیتوں کے بیچ کا ٹکڑا یعنی "لا تدركہ" کا بصر "کو بھی مدح پر محمول کرنا چاہیے، ورنہ یہ ٹکڑا آگے اور پیچھے کے سحر و نون سے منسلک اور بیچوڑ ہو جائے گا، اس بنا پر جب رویت کی نفی خدا کی مدح ہے تو اس کا ثبوت اس کے لیے نقص ہوگا، مثلاً خداوند تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ اس کو اونگھ اور تیند نہیں آتی، اب اگر اس کے لیے ان دونوں چیزوں کا اثبات کیا جائے تو یہ اس کے لیے موجب نقص ہوگا،

اشاعرہ کی طرف سے پہلے استدلال کا جواب دیا جاتا ہے کہ

(۱) اور اک بصری کے معنی رویت کے نہیں ہیں، کیونکہ لغت میں اور اک کے معنی ملنے اور پہنچنے کے ہیں، اب جو چیزیں ایسی ہوتی ہیں جنکی عداور نہایت ہوتی ہو اور نگاہ ان کے تمام حدود کا احاطہ کر لیتی ہے، تو اس قسم کی رویت کو اور اک بصری کہتے ہیں، لیکن اگر اس شئی میں حد و نہایت ہی نہیں نکلتی یا نگاہ اس کے حدود کا احاطہ نہیں کر سکتی تو اس قسم

کی رویت کو ادا کرنا کہ رویت کی دو قسمیں ہیں، اور آیت میں صرف پہلی قسم کی رویت کی نفی کی گئی ہے، اور اس سے دوسری قسم کی رویت پر کوئی اثر نہیں پڑتا،

(۲) اگر یہ تسلیم بھی کر لیا جائے کہ ادا کرنا بصری کے معنی رویت کے ہیں تو آیت سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ کوئی شخص کسی حالت یا کسی وقت میں خدا کو نہیں دیکھ سکتا بلکہ صرف ثابت ہوتا ہے کہ ہر شخص ہر حالت اور ہر وقت میں خدا کو نہیں دیکھ سکتا، اور اس سے اشارہ ہے کہ کوئی انکار نہیں، اسی بات کو اصطلاحی طور پر یوں کہہ سکتے ہیں کہ نفی عموم سے عموم نفی کا ثبوت نہیں ہوتا،

(۳) اس آیت کے یہ معنی بھی ہو سکتے ہیں کہ ہماری دنیوی نگاہیں خدا کو نہیں دیکھ سکتیں، لیکن اس سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ آخرت میں جب ان نگاہوں کے اوصاف بدل جائیں تو وہ اس وقت بھی خدا کو نہیں دیکھ سکتیں،

دوسرے استدلال کے جواب میں وہ کہتے ہیں کہ

(۱) رویت کی نفی سے مدح تو اسی وقت ہو سکتی ہے، جب خدا کی رویت فی نفسہ ممکن ہو لیکن وہ نگاہوں کو رویت سے روک دے، لیکن اگر خدا کی رویت ممکن ہی نہ ہو تو یہ کوئی قابل مدح چیز نہیں ہو سکتی، کیونکہ نفی محض بلا ہمت مدح کا سبب نہیں ہو سکتی، البتہ اگر اس سے کسی قابل مدح صفت کا ثبوت ہو، تو وہ موجب مدح ہو سکتی ہے، مثلاً خدا نے جو یہ فرمایا ہے کہ اس کو اونگھ اور نیند نہیں آتی تو محض یہ نفی موجب مدح نہیں، کیونکہ جمادات کو بھی اونگھ اور نیند نہیں آتی، لیکن یہ نفی خدا کے لیے اس بنا پر موجب مدح ہو جاتی ہے کہ اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ خدا کو تمام

معلومات کا علم ہمیشہ حاصل رہتا ہے، اسی طرح یہ کہنا کہ لا شذوذ کہ لا بصاً
 اسی وقت موجب مدح ہو سکتا ہے، جب یہ تسلیم کر لیا جائے کہ خدا کو دیکھ سکتے
 ہیں، لیکن اُس کو یہ قدرت حاصل ہے کہ وہ نگاہوں کو اپنی رویت سے روک دیتا
 ہے، لیکن اگر وہ رویت کے قابل ہی نہ ہوتا تو یہ نفی کوئی مدح نہ ہوتی، جس طرح جہاد
 کے لیے تیز گانہ انا کوئی مدح نہیں، انہی اعتراضات کو استدلال کی صورت میں بدل
 دیا جاتا ہے تو یہ آیت خود شاعرہ کے مذہب کی دلیل بن جاتی ہے، مثلاً

۱، "لا تدرسا کہ لا بصاً خدا کی مدح میں ہی، لیکن اگر اس رویت فی
 ناممکن ہو تو یہ کوئی مدح نہیں، علم، ارادہ، قدرت، تو شہو یہ تمام چیزیں دیکھی نہیں جاسکتیں
 اور یہ ان کی کوئی مدح نہیں، البتہ اگر خدا کی رویت فی نفسہ ممکن ہو اور وہ لوگوں کو نظر نہ
 آئے تو اس کی مدح ہو سکتی ہے، اور یہ تسلیم کر لینے کے بعد یہ ماننا پڑیگا کہ مسلمان خدا کو قیامت
 کے دن دیکھیں گے، کیونکہ صرف وہی قسم کے لوگ ہیں
 ۲۔ ایک تودہ جو خدا کی رویت کو ممکن مانتے ہیں اور ان کا عقیدہ ہے کہ خدا
 مسلمانوں کو قیامت کے دن نظر آئے گا،

۳۔ دوسرے وہ جو خدا کی رویت کو ناممکن کہتے ہیں، اور ان کا عقیدہ ہے کہ
 مسلمان خدا کو قیامت کے دن نہیں دیکھیں گے،
 ایسا کوئی فرقہ نہیں ہے جو خدا کی رویت کو تو ممکن مانتا ہو لیکن اسی کے ساتھ اسکا
 یہ عقیدہ ہو کہ وہ قیامت کے دن مسلمانوں کو نظر نہ آئے گا،

۴، ابصار جمع کا صیغہ ہے، اور اس پر الف لام استعراق کا داخل ہوا ہے، جس کے
 ثابت ہوتا ہے کہ کل نگاہیں تو خدا کو نہیں دیکھ سکتیں، البتہ بعض نگاہیں دیکھ سکتی ہیں

مثلاً اگر یہ کہا جائے کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر تمام لوگ ایمان نہیں لاتے تو اس سے یہ نتیجہ
 نکلے گا کہ بعض لوگ آپ پر ایمان لائے، اور اشاعرہ کا مذہب یہی ہے کہ قیامت میں
 صرف مسلمان خدا کو دیکھیں گے اور کافر اس کے دیدار سے محروم رہیں گے،
 اس آیت کے علاوہ ایک اور آیت ہے جس سے معتزلہ اور اشاعرہ دونوں اپنے
 اپنے مذہب پر استدلال کرتے ہیں اور وہ یہ ہے

وَلَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا
 وَكَلَّمَ رَبَّهُ قَالِ رَبِّ
 ارْزُقْنِي الْيَاسَمِينَ قَالَ
 لَنْ تَرْضَىٰ وَلَٰكِنْ اُنْظُرْ اِلَى
 الْجِبِلِّ فَاِنَّ اسْتَقَامَ مَكَانَ
 فَسَوْفَ تَرْضَىٰ فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُ
 لِلْجِبَلِ جَعَلَهُ دَكَّآ وَخَرَّ مُوسَىٰ
 صَعْقًا فَلَمَّا اَفَاقَ قَالَ
 سُبْحٰنَكَ تَبْتَ الْيَاسَمِينَ
 اَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ

اور جب موسیٰ ہمارے وعدے کے مطابق (کوہ) پہنچا
 (پہ) حاضر ہوئے اور ان کا پروردگار ان سے کلام
 ہوا تو (موسیٰ نے) عرض کیا کہ اے میرے پروردگار
 تو (اپنی تئیں) مجھے دکھا کہ میں تیری طرف ایک
 نظر دیکھوں (خدا نے) فرمایا تم مجھ کو ہرگز نہ دیکھ سکو
 مگر ہاں (ایسا ہی شوق ہی تو سامنے کے اس) پہاڑ پر
 نظر کرو پس اگر یہ پہاڑ اپنی جگہ ٹھہرا رہا تو (جانتا کہ)
 مجھ کو بھی دیکھ سکو گے، پھر جب اسکا پروردگار پہاڑ
 پر جلوہ فرما ہوا تو اسکو چکنا چور کر دیا اور موسیٰ غش کھا کر
 گر پڑے، پھر جب ہوش میں آئے تو بول اٹھے کہ
 (اے پروردگار) تیری ذات پاک ہر مین نے جو دیکھنی
 سکی درخواست کی تھی (تیری جناب میں) (اس) تو بہ
 کرتا ہوں اور (تجھ پر) ایمان لانے والوں میں پہلا

اور اس آیت کے متعلق علامہ عبدالکریم شہرستانی نہایت الاقدام میں لکھتے ہیں

واقوی الادلة السمعیة فیہا اور اس مسئلہ کے متعلق سب سے قوی سمعی دلیل

قصۃ موسیٰ علیہ السلام حضرت موسیٰ علیہ السلام کا قصہ ہے اور اس پر

وذالک مما یعمدنا کل الاعتماد علیہ پورا اعتماد کیا جاسکتا ہے،

اور اس قابل اعتماد سمعی دلیل سے اشاعرہ مختلف طریقوں سے روایت باری پر استدلال کرتے ہیں

(۱) اس آیت سے ثابت ہوتا ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے خدا سے رویت کی درخواست کی، اس لیے اگر خدا کی رویت محال ہوتی تو وہ یہ درخواست کیوں کرتے؟

(۲) اگر خدا کی رویت محال ہوتی تو خدا حضرت موسیٰ علیہ السلام کی درخواست کے

جواب میں کہتا کہ "لا اری" یعنی میں دیکھا نہیں جاسکتا، یہ نہ کہتا کہ "لن ترینی" یعنی تم مجھ کو نہیں دیکھ سکتے، اس سے معلوم ہوا کہ خدا کی رویت فی نفسہ ممکن تھی، یہ دوسری بات ہے کہ موسیٰ علیہ السلام مادی عوالم کی بنا پر اس کو دیکھ نہیں سکتے تھے،

(۳) اس آیت میں خدا نے اپنی رویت کو پہاڑ کے ٹھرنے پر معلق کیا ہے اور پہاڑ کا

ٹھہرنا ایک امر ممکن ہے، اور جو چیز ممکن پر معلق ہوتی ہے وہ بذات خود ممکن ہوتی ہے، اس خدا کی رویت ممکن ہے،

(۴) اس آیت سے ثابت ہوتا ہے کہ خدا نے پہاڑ کو اپنی تجلی دکھائی، اور اسی تجلی

کا نام رویت ہے، اس سے ثابت ہوا کہ خدا کی رویت بذات خود ممکن ہے، یہ دوسری بات ہے کہ کوئی شخص اس رویت کا متحمل نہیں ہو سکتا،

معتز نے پہلے استدلال کے جواب میں مختلف طریقے اختیار کیے ہیں،

(۱) حضرت موسیٰ علیہ السلام نے یہ درخواست اس لیے کی تھی کہ ان کو یہ معلوم نہ تھا کہ

خدا کی رویت ناممکن ہے، اس پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ اس سے یہ لازم آتا ہے کہ خدا کی ذات و صفات کے متعلق حضرت موسیٰ علیہ السلام کا علم معتزلہ کے علم سے کم تھا، لیکن معتزلہ کے نزدیک اس سے حضرت موسیٰ علیہ السلام کی نبوت میں کوئی نقص نہیں پیدا ہوتا، پیغمبر کے لیے صرف اس قدر جانتا کافی ہے کہ خدا موجود ہے، ایک ہے، عادل وغیرہ وغیرہ، باقی یہ مسئلہ کہ خدا کو دیکھا جاسکتا ہے یا نہیں؟ ممکن ہے کہ کسی سمعی دلیل پر موقوف ہو جو حضرت موسیٰ علیہ السلام کو اس آیت سے پہلے معلوم نہ تھی،

(۲) حضرت موسیٰ علیہ السلام نے یہ درخواست اپنے لیے نہیں کی تھی بلکہ اپنی قوم کے لیے کی تھی، کیونکہ وہ ان سے بار بار یہ درخواست کرتی تھی اور کہتی تھی،

لَنْ يُؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَىٰ لَكَ
جَبْكَ بِمِمْ خَدَا كُو ظَاهِرٍ مِّنْ دَكِيهٍ لِّمِمْ تَوَسَّطِ

جَحْصَةً (بقرہ ۵) تمہارا یقین کرنے والے میں نہیں،

اس لیے اس مانع کے بعد انکی قوم کو معلوم ہو گیا کہ یہ ایک ناممکن چیز ہے،

(۳) اس درخواست سے مقصود یہ تھا کہ خدا کی رویت کے ناممکن ہونے پر جو دلیل عقلی قائم کی ہے اس کی تائید ایک سمعی دلیل سے بھی ہو جائے اور اس آیت کی تائید حاصل ہوگی،

اس آیت سے خود معتزلہ نے استدلال کے مختلف پہلو پیدا کیے ہیں

(۱) "لَنْ يُؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَىٰ لَكَ جَبْكَ" سے ثابت ہوتا ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام

خدا کو دنیا و آخرت میں کہیں نہیں دیکھ سکتے، کیونکہ "لَنْ" کا کلمہ تابید کے لیے ہے، یعنی اس ہمیشگی ثابت ہوتی ہے، اور اس سے نفی کی تاکید ہوتی ہے،

(۲) اور جب حضرت موسیٰ علیہ السلام خدا کو دنیا و آخرت میں نہ دیکھ سکتے تو

کوئی دوسرا بھی اس کو نہیں دیکھ سکتا، کیونکہ اس مسئلہ میں صرف دو ہی فریق ہیں، ایک تو

وہ جو اس بات کا قائل ہے کہ مسلمان اور حضرت موسیٰ علیہ السلام سب کے سب قیامت کے دن خدا کو دیکھیں گے، اور دوسرے فریق کے نزدیک مسلمان اور حضرت موسیٰ علیہ السلام دونوں خدا کو نہ دیکھ سکیں گے، لیکن ان کے علاوہ کوئی تیسرا فریق نہیں ہے جو حضرت موسیٰ علیہ السلام کے لیے تو رویت کا منکر ہو اور دوسرے مسلمانوں کیلئے رویت کو ثابت کرے،

(۳) حضرت موسیٰ علیہ السلام جب ہوش میں آئے تو انھوں نے کہا کہ ”سبحانک“ اور یہ تنزیہ کا کلمہ ہے، جس سے خدا کو رویت سے منزہ ثابت کرنا مقصود ہے، جو خدا کیلئے ایک نقص اور عیب ہے، اور اس سے ثابت ہوا کہ خدا کی رویت ناممکن ہے،

(۴) اس کے بعد حضرت موسیٰ علیہ السلام نے فرمایا:

تَبَّتْ أَلْبَابُ الْأَوَّلِينَ
الْمُؤْمِنِينَ
(میں نے جو دیکھنے کی درخواست کی تھی) تیری جنابت
اس سے تو کہہ تا ہوا اور تجھ پر ایمان لانے والوں میں

پہلا ایمان لانے والا (بندہ) ہوں،

اب اگر خدا کے دیکھنے کی درخواست گناہ نہ ہوتی تو وہ اس سے توبہ کیوں کرتے؟ اور اگر یہ گناہ اسلام کی صحت کے منافی نہ ہوتا تو وہ کیوں یہ کہتے کہ میں تجھ پر ایمان لانے والا ہوں پہلا ایمان لانے والا بندہ ہوں، لیکن انشاء اللہ کے نزدیک ”نہی“ کا حوت مابعد معنی دوم کے لیے نہیں ہے، اور حضرت موسیٰ علیہ السلام نے توبہ اس لیے کی تھی کہ خدا کی رویت اگرچہ ممکن تھی، لیکن انھوں نے خدا کی اجازت کے بغیر اسکی درخواست کی تھی،

معززہ کا ایک استدلال یہ بھی ہے کہ خدا نے قرآن مجید میں جہان اپنی رویت کا ذکر کیا ہے، اس کو ایک بڑی بات قرار دیا ہے، مثلاً

يَسْأَلُ أَهْلُ الْكُتُبِ آتًا
دے پھیرا اہل کتاب (یعنی یہود جو تم سے

تنزل علیہم کتباً من السماء
فقد سئلوا موسیٰ اکبر من
ذات فقالوا انا الله جبرۃ
فاخذناهم القسۃ بظلمهم
(نار - ۲۲)

» درخواست کرتے ہیں کہ تم ان پر کوئی (کلمہ لکھی کھاؤ)
کتاب آسمان سے (۱) اوتار دو تو یہ لوگ موسیٰ سے
اس سے بھی بڑی درخواست کر چکے ہیں، لگے کہسے کہہیں
(تو) اللہ کو کھلے (خزانے) دکھاؤ پھر ان کو ان کے
ظلم کی وجہ سے جلی نے آدہ بوجھا۔

لیکن اشاعرہ کے نزدیک چونکہ یہود کی یہ درخواست غنادا تھی، اس لیے خدا نے
اس کو ایک بڑی بات قرار دیا۔
نقلی دلائل کے ساتھ معتزلہ اس مسئلہ پر متعدد عقلی اعتراضات کرتے ہیں،
موجودہ عالم میں کسی چیز کے دیکھنے کے لیے آٹھ شرطیں ہیں،
(۱) آنکھ کا صحیح و سالم ہونا،
(۲) اس چیز کا ممکن الہوت ہونا
(۳) اس کا بہت زیادہ دور نہ ہونا
(۴) اس کا بہت زیادہ قریب نہ ہونا
(۵) اس کا دیکھنے والے کے مقابل یا مقابل کے حکم میں ہونا،
(۶) اس کا بہت زیادہ لطیف نہ ہونا
(۷) اس میں اور دیکھنے والے کے درمیان کسی چیز کا حائل نہ ہونا
(۸) اس کا بہت زیادہ چھوٹا نہ ہونا

اور ان تمام شرائط کی موجودگی میں اس کی رویت ضروری ہو جاتی ہے، ورنہ یہ لازم
آئے گا کہ ہمارے سامنے عظیم الشان پہاڑ ہوں اور وہ ہم کو نظر نہ آئیں لیکن خداوند تعالیٰ

کی رویت میں اخیر کی چھ شرطیں موجود نہیں ہیں، کیونکہ وہ اجسام کے ساتھ مخصوص ہیں اور خداوند تعالیٰ جسم نہیں ہے، اس لیے عورت و شرطیں باقی رہ گئیں، یعنی آنکھ کا صحیح و سالم ہونا، اور خداوند تعالیٰ کا ممکن الرویہ ہونا، اور یہ دونوں شرطیں اس وقت بھی پائی جاتی ہیں، اس لیے اگر اس کی رویت ممکن ہے، تو اس کو اس وقت بھی نظر آنا چاہیے، حالانکہ وہ نظر نہیں آتا، اس سے معلوم ہوا کہ اس کی رویت ممکن نہیں ہے، لیکن اشاعرہ کے نزدیک ان شرائط کی موجودگی کے باوجود بھی کسی چیز کی رویت ضروری نہیں ہے، اور اس کو وہ متعدد عقلی دلائل سے ثابت کرتے ہیں، جن کو امام صاحب نے اربعین میں نقل کیا ہے، اس کے ساتھ امام صاحب کہتے ہیں کہ دنیا میں جو چیزیں موجود ہیں انکی رویت گوان شرائط کی موجودگی میں ضروری ہو، لیکن خداوند تعالیٰ کی حقیقت اور تمام چیزوں سے مختلف ہے، اور وہ مختلف الماہیتہ چیزوں کا تمام لوازم میں متحد ہونا ضروری نہیں ہے، اس لیے اگر ہم ان شرائط کی موجودگی میں دنیوی چیزوں کو دیکھ لیتے ہیں تو یہ ضروری نہیں ہے کہ خداوند تعالیٰ کو بھی دیکھ لیں، کیونکہ غائب کا قیاس شاید پر صحیح نہیں ہے، یہ نکتہ خاص امام صاحب کا پیدا کیا ہے اور اسکی نسبت اربعین میں لکھتے ہیں،

هَذَا السَّوَالُ مُتَعَيِّنٌ لَمْ يَذْهَبْ
یہ ایک متعین سوال ہے جس سے نہ کوئی مترنی

احدا من المعتزلة ولا نبي
واقف ہوا، نہ ہمارے اصحاب میں کسی نے

احدا من اصحابنا عليه
اس سے واقفیت پیدا کرائی،

(۲) جو چیز نظر آتی ہے، اس کو دیکھنے والے کے مقابل یا مقابل کے حکم میں ہونا

چاہیے، لیکن جو چیز کسی چیز کے مقابل میں ہوگی وہ کسی نہ کسی چیز یا مکان میں ہوگی، اور خداوند تعالیٰ کسی چیز اور مکان میں نہیں ہے، اس لیے وہ دیکھنے والے کے مقابل میں

نہیں ہو سکتا اور جب یہ حالت ہے تو اس کا دیکھا جانا بھی ناممکن ہے،
(۳) جو چیز نظر آتی ہے، اس کی صورت آنکھ میں چھپ جاتی ہے اور چونکہ خدا کی کوئی
صورت نہیں ہے، اس لیے وہ نظر نہیں آ سکتا،

(۴) استقرار سے ثابت ہوتا ہے کہ جو چیز نظر آتی ہے، اس میں رنگ اور شکل کا
پایا جانا ضروری ہے، اور خداوند تعالیٰ رنگ اور شکل سے منزہ ہے، لیکن ان تمام دلائل
کا جواب بھی وہی ہے جو اوپر گزر چکا، یعنی یہ تمام خصوصیتیں ذہنی چیزوں کے دیکھنے کیلئے
ضروری ہیں، خداوند تعالیٰ کے لیے ضروری نہیں، کیونکہ وہ مختلف الماہیۃ چیزوں کا قیام
ایک دوسرے پر صحیح نہیں، اب امام صاحب کے نزدیک اس مسئلہ کی اصلی حقیقت جس سے
تمام شبہات دور ہو جاتے ہیں یہ ہے کہ خداوند تعالیٰ کی رویت سے مقصود یہ ہے کہ
ہم کو اس کی ذات کا ایک ایسا انکشاف حاصل ہو جائے، جو بمنزلہ اس انکشاف کے
ہو جو رنگ اور روشنی کے دیکھنے سے حاصل ہوتا ہے، اور جب یہ حالت ہے تو انکشاف
اگر اس قابل ہے کہ وہ دیکھنے والے کے مقابل ہو سکے، یا اس کی کوئی صورت ہو، یا اس میں
رنگ پایا جائے، تو یہ انکشاف کسی چیز، مکان، یا آنکھ میں اس کی صورت کے چھپ جانے
سے ہوگا، لیکن اگر وہ چیز، جہت، مکان، شکل و رنگ سے منزہ ہے تو یہ انکشاف بھی
ان چیزوں سے منزہ ہوگا،

ان تمام عقلی اور نقلی دلائل سے صرف خداوند تعالیٰ کی رویت کا امکان یا عدم
امکان ثابت ہوتا ہے، لیکن مسئلہ کہ قیامت کے دن مسلمانوں کو خدا کا دیدار
نصیب ہوگا یا نہیں؟ کوئی عقلی مسئلہ نہیں ہے، بلکہ سمعی یعنی نقلی دلائل پر مبنی ہے، اور منقزلہ
کے پاس اس قسم کی کوئی نقلی دلیل موجود نہیں ہے، جس سے یہ تصریح یا ثابت ہوتا ہو

کہ قیامت کے دن مسلمانوں کو خدا کا دیدار نصیب نہ ہوگا، البتہ اشاعہ کے پاس اس قسم کے دلائل موجود ہیں جن میں سب سے زیادہ واضح قرآن مجید کی یہ آیت ہے

وَجُودًا يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ اِلٰى
سَيِّهَا نَاظِرَةٌ (سورہ قیامت - ۱)

اس دن (ہر ایک لوگوں کے) منہ تو تازہ اپنے

پروردگار کی طرف دیکھ رہے ہوں گے،

اور اس آیت اس طرح استدلال کیا جاتا ہے کہ جب نظر کا صلہ الٰی کے ساتھ آتا ہے تو اس کے معنی دیکھنے کے ہوتے ہیں، چنانچہ قرآن مجید میں ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے خداوند تعالیٰ سے درخواست کی

سَيِّ اَرِنِيْ اَنْظُرَ الْيَدِ

تو (اپنی تین) مجھے دکھا کہ میں تیری طرف

ایک نظر دیکھوں

(اعراف - ۱۷)

اور دکھانے کے بعد جو نتیجہ پایا ہو سکتا ہے وہ دیکھنا ہی ہو سکتا ہے۔

دوسری آیت میں ہے،

اَفَلَا يَنْظُرُوْنَ اِلٰى الْاَبِلِ

تو کیا لوگ اونٹوں کی طرف نہیں دیکھتے کہ

کیسے (عجیب) پیدا کیے گئے ہیں،

كَيْفَ خُلِقَتْ (غاشیہ - ۱)

اور خلقت کی کیفیت صرف دیکھنے سے معلوم ہو سکتی ہے، لیکن معتزلہ اور بعض متحققین اشاعہ کے نزدیک نظر کے معنی دیکھنے کے نہیں ہیں بلکہ اس کے صرف دو معنی ہیں

(۱) جس چیز کا دیکھنا مقصود ہے آنکھ کا اس کے مقابل کرنا

(۲) یا اس کو دیکھنے کے لیے اس کی طرف آنکھ کا اٹھانا، لیکن ان دونوں حالتوں

میں اس چیز کا نظر آنا ضروری نہیں ہے، خداوند تعالیٰ خود کہتا ہے

وَسَرَّاهُمْ يَنْظُرُوْنَ اِلَيْهِ

اور وہ تجھ کو ایسے دکھائی دیتے ہیں کہ (گویا)

وہم کلا یجسٹن (اعاف - ۳۳) دہ تیری طرف دیکھ رہے ہیں حالانکہ وہ دیکھتے نہیں

اور اس آیت میں نظر کا اثبات اور دیکھنے کی نفی کی گئی ہے جس سے ثابت ہوتا ہے

کہ دونوں مختلف چیزیں ہیں،

اس قسم کے اور بھی بہت سے دلائل ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ نظر اور رویت دو

مختلف چیزیں ہیں، اس بنا پر معتزلہ نے اس آیت میں نظر کے معنی انتظار کرنے کے لیے

ہیں، کیونکہ خداوند تعالیٰ کے اس قول "الی" سے بھانا ظہر میں مفعول یعنی رب کو مقدم

کیا گیا ہے، اور جب مفعول کو فعل پر مقدم کیا جاتا ہے تو اس کے معنی حصر کے ہوتے ہیں

اس لیے اگر اس میں نظر کے معنی دیکھنے کے لیے جائیں تو اس کا صاف مطلب یہ ہوگا

کہ وہ صرف خدا ہی کو دیکھتے ہیں، حالانکہ اہل قیامت خدا کے علاوہ جنت، دوزخ

اور قیامت کی بہت سی چیزوں کو دیکھیں گے، البتہ اگر نظر کے معنی انتظار کے لیے

جائیں تو یہ حصر بالکل صحیح ہوگا، یعنی اس دن ان کو صرف خدا ہی کی رحمت کا انتظار

ہوگا، اور وہ اسی کی خواست سے توقع رکھیں گے، البتہ عام طور پر مشہور ہے کہ اہل لغت

کے نزدیک جب نظر کے معنی انتظار کے ہوتے ہیں تو اس کا صلہ الی کے ساتھ نہیں آتا،

اور قرآن مجید میں جان کہیں یہ لفظ انتظار کے معنی میں آیا ہے وہاں بغیر الی کے

آیا ہے، مثلاً

هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ (اعاف - ۵) کیا یہ لوگ اس کے وقوع ہی کے منتظر ہیں

هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ (بقرہ - ۲۴) کیا یہ لوگ اسی کے منتظر ہیں کہ اللہ

ان کے سامنے آمو جو د ہو۔

اللہ (بقرہ - ۲۴)

اس کے علاوہ انتظار ایک تکلیف دہ چیز ہے، اور اہل جنت کو ایک تکلیف دہ

چیز کی بشارت دینا حکمت کے متافی ہے، لیکن انتظار کی دو صورتیں ہیں، ایک تو یہ کہ مثلاً کسی شخص کے آنے کا انتظار کیا جائے، دوسری یہ کہ اس کے فضل و کرم یا اس کے انعام اور اس کی رحمت کا انتظار کیا جائے۔ پہلی صورت میں تو بے شبہ جب نظر کے معنی انتظار کے ہوتے ہیں تو یہ لفظ بغیر الی کے آتا ہے، لیکن دوسری صورت میں یہ لفظ انتظار کے معنی میں بھی الی کے ساتھ آتا ہے، مثلاً لوگ کہتے ہیں کہ ”اننا نظری الی اللہ“ میری نظر صرف خدا کی طرف ہے، یعنی میں خدا ہی کے فضل و کرم کا منتظر ہوں، اور آیت میں بھی دوسری صورت ہے، رہ گئی یہ بات کہ انتظار ایک تکلیف دہ چیز ہے جو اہل جنت کے لیے مناسب نہیں، تو اس کا جواب یہ ہے کہ کسی یقینی چیز کا انتظار تکلیف دہ نہیں ہوتا بلکہ لذیذ ہوتا ہے،

لیکن اس لفظ کے متعلق امام صاحب کا فیصلہ یہ ہے کہ ”کسی چیز کی طرف نظر کرنے کے حقیقی معنی تو صرف اس کی طرف آنکھ اٹھانے کے ہیں، البتہ آنکھ اٹھانا چونکہ اس چیز کے دیکھنے کا سبب ہو جاتا ہے اس لیے یہ لفظ مجازاً دیکھنے کے معنی میں بھی مستعمل ہوتا ہے، اسی طرح آنکھ اٹھانا انتظار کا بھی سبب ہے، کیونکہ جو شخص کسی چیز کا انتظار کرتا ہے وہ اس کی طرف آنکھ اٹھا کر دیکھتا رہتا ہے، اس لیے یہ لفظ انتظار کے معنی میں بھی آتا ہے،“ غرض اس آیت سے یہ مسئلہ یقینی طور پر ثابت نہیں ہوتا کہ قیامت کے دن اہل جنت کو دیدار الہی نصیب ہوگا،

ان تصریحات سے ثابت ہوتا ہے کہ اس مسئلہ پر فریقین جو دلائل پیش کرتے ہیں ان میں کوئی دلیل قطعی نہیں ہے، بلکہ سب میں تاویل اور نقد و بحث کی گنجائش ہے، البتہ قرآن مجید میں صرف ایک آیت ایسی ہی حسین تاویل کی گنجائش نہیں اور وہ یہ ہے

وَإِذَا رَأَيْتَ ثَمْرًا أَيْتَ لِحَيَاتِكَ
 اور بہشت کی (مجموعی حالت) کو دیکھے تو وہاں تجھ کو ہر طرح
 کی نعمت اور بڑی سلطنت دکھائی دے،

اگرچہ اس آیت کو بظاہر خداوند تعالیٰ کی رویت سے کوئی تعلق نہیں، لیکن امام صاحب
 نے لکھا ہے کہ اس آیت میں ایک قرأت کی رو سے ملک بفتح میم اور کسر لام ہے جس کے معنی بادشاہ
 کے ہیں، اور مسلمانوں کا اس پر اجماع ہے کہ یہ بادشاہ صرف خدا ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ جنت
 میں تجھ کو ایک بہت بڑا بادشاہ یعنی خدا دکھائی دے گا، امام صاحب نے تفسیر کبیر میں ایک موقع
 پر ان تمام آیتوں کو جمع کر دیا ہے جن سے اشارہ اپنے مذہب پر استدلال کرتے ہیں اور
 ان تمام آیتوں میں صرف اس آیت کی نسبت لکھتے ہیں کہ اس قرأت کے رو سے

عندی التمسك بهذه الآية
 اور میرے نزدیک اس آیت سے استدلال کرنا دوسری
 اتھوی من التمسك بغيرها
 آیتوں کے استدلال سے زیادہ قوی ہے،

جس سے اشارہ ظاہر ہوتا ہے کہ امام صاحب کے نزدیک اس مسئلہ پر اور آیتوں سے جو استدلال
 کیا جاتا ہے وہ بہت زیادہ قوی نہیں ہے،

لے تفسیر کبیر ج ۴ ص ۱۷۷

جبر و قدر

السنانون اور حیوانون سے جو افعال صادر ہوتے ہیں ان کے متعلق اگرچہ ہر بات سے مذاہب ہیں، لیکن ان میں دو مذاہب زیادہ مشہور ہیں،

(۱) ایک مذاہب تو امام ابو الحسن اشعری کا ہے، جن کے نزدیک السنانون اور حیوانون کی قدرت کو ان افعال کی تخلیق و ایجاد میں کوئی دخل نہیں ہے بلکہ انکی قدرت اور ان کے افعال کا خالق اور موجب صرف خدا ہے،

(۲) دوسرا مذاہب معتزلہ کا ہے جن کے نزدیک ان افعال کی تخلیق و ایجاد خود انسان و حیوان کرتے ہیں، اگرچہ وہ خدا کے سوا خالق کا لفظ کسی دوسری ذات کے لیے استعمال نہیں کرتے، تاہم ان کے نزدیک انسان و حیوان کے افعال کی تخلیق و ایجاد میں خدا کو کوئی دخل نہیں ہے، بلکہ وہ اپنے افعال کے صادر کرنے میں مستقل بالذات ہیں،

یہی دونوں مذاہب ہیں جو جبر و قدر یا جبر و اختیار کے نام سے موسوم ہیں اور ان میں امام صاحب جبر یعنی پہلے مذاہب کے قائل ہیں، چنانچہ ابن تیمیہ انکے متعلق لکھتے ہیں

لأنه كان جبرياً محضاً^۱ کیونکہ وہ محض جبری تھے،

خود امام صاحب تفسیر کبیر میں لکھتے ہیں

فالا انسان مضطرب في صوة المختار^۱ پس انسان مختار کی صورت میں مجبور ہے
 جہاں تک قرآن مجید کا تعلق ہے بظاہر اس سے اس مسئلہ کا کوئی قطعی فیصلہ نہیں
 ہو سکتا، بلکہ اس میں دو وزن مذہبون کی تائید میں برابر درجہ کی آیتیں ملتی ہیں، چنانچہ خود
 امام صاحب مطالب عالیہ میں لکھتے ہیں،

ان القرآن مملو من الجبر و
 القدس والآیات الواردة
 فیہا اکثر من عدد الرمل^۲ و
 ولا شك انهما متناقضتان
 ان التوفيق بينهما لا يحصل
 الا بتعسف شديد^۳

قرآن مجید جبر و قدر سے بھرا پڑا ہے اور اسکے
 متعلق اس میں جو آیتیں آئی ہیں وہ ریگ
 اور کنگر یوں سے بھی تعداد میں زائد ہیں
 اور اس میں کوئی شبہ نہیں کہ وہ باہم متناقض
 ہیں، اور ان میں سخت زحمت کے بعد
 تطبیق دی جا سکتی ہے،

اس بنا پر جبر و قدر کے متعلق جو آیتیں جس فریق کے مذہب کے موافق ہوتی ہیں وہ ان کو محکم
 قرار دیتا ہے، اور جن آیتوں سے فریق مخالف کے مذہب کی تائید ہوتی ہے، ان کو متشابہ
 قرار دیکر ان کی تاویل کرتا ہے لیکن امام حرب کے نزدیک تاویل کا اصول یہ ہے،

لا سبیل الی صرف اللفظ
 عن معناه الراجح الی معناه
 المرجوح الا بواسطة اقا
 الدلالة العقلية القاطعة
 علی ان معناه الراجح محال^۴

کسی لفظ کو اس کے رائج معنی سے پھیر کر
 اس کے مرجوح معنی کی طرف لے جانے کا
 راستہ اس کے سوا نہیں کہ یقینی عقلی دلیل
 اس پر قائم کر دی جائے کہ لفظ کے رائج
 معنی لینا عقلاً محال ہے،

اور اس اصول کے مطابق انھوں نے اپنی کتب کلامیہ میں فریق مخالفت کے مذہب کے موافق آیتوں کی تاویل کے لیے اپنے مذہب پر متعدد عقلی دلیلیں قائم کی ہیں جو نہایت طویل الذی اور پیچیدہ ہیں لیکن ان کی عام عقلی دلیل جس کو وہ بار بار تفسیر کبیر میں بطور اصول موضوعہ کے بیان کرتے ہیں یہ ہے کہ خدا کے سوا ہر چیز ممکن اور نوپیدا ہے اور یہ پدا بہتہ معلوم ہے کہ ممکن اور نوپیدا چیز بذات خود نہیں پیدا ہو جاتی بلکہ اس کے لیے ایک قدم موجد کی ضرورت ہوتی ہے، اور اس دلیل سے یہ یقین کرنا پڑتا ہے کہ خدا کے سوا ہر چیز اس کی تخلیق اور ایجاد سے پیدا ہوئی ہے، البتہ چند حوادث یعنی حیوانات کے اختیاری افعال اس میں پیچیدگی پیدا کرتے ہیں، اور اس پر بھی پہلا حکم یعنی یہ کہ وہ ممکن اور نوپیدا ہیں، اس لیے ان کو بھی خدا کی طرف منسوب ہونا چاہیے، صادق آتا ہے، لیکن ہر شخص بذات خود یہ محسوس کرتا ہے کہ اگر وہ حرکت کرنا چاہے تو حرکت کر سکتا ہے اور حرکت کرنا چاہے تو حرکت نہیں کر سکتا اس لیے اس کی حرکات و سکنات کا تعلق خود اسی کی ذات سے ہے، غیر کی ذات سے نہیں ہے، لیکن اس سے معلوم ہوتا ہے کہ انسان کی حرکات و سکنات اور اس کی مشیت و ارادہ پر موقوف ہیں، اس لیے کوئی شخص حرکت کی مشیت و ارادہ کے بغیر حرکت نہیں کر سکتا اور اس مشیت و ارادہ کے بعد اس کے لیے حرکت ضروری ہو جائیگی، اب سوال یہ ہے کہ یہ مشیت کیونکر پیدا ہوتی ہے؟ تو اس کی صرف تین صورتیں ہیں۔

(۱) خود بخود پیدا ہو جاتی ہے، اس کے لیے کسی پیدا کرنے والی کی ضرورت نہیں ہوتی۔

(۲) خود بخود نہیں پیدا ہوتی، بلکہ انسان اس کو پیدا کرتا ہے۔

(۳) اس کو انسان نہیں پیدا کرتا بلکہ خدا پیدا کرتا ہے۔

پہلی صورت میں خدا کا انکار لازم آتا ہے، دوسری صورت میں انسان اس کے پیدا کرنے

کے لیے دوسری مشیت کا محتاج ہوگا، اور اس دوسری مشیت کے پیدا کرنے کیلئے اس کو تیسری مشیت کے پیدا کرنے کی ضرورت ہوگی اور اس طرح مشیتوں کا ایک سلسلہ غیر متناہی قائم ہو جائے گا جو کہیں منقطع نہ ہوگا اور یہ محال ہے، اس لیے تیسری صورت کے تسلیم کرنے سے چارہ نہیں، یعنی یہ کہ انسان کی مشیت کا پیدا کرنے والا خود خدا ہے، اور اس مشیت کے پیدا کرنے میں انسان کا کوئی اختیار نہیں ہے، اور چونکہ اس مشیت کے پیدا ہونے کے بعد انسان کے فعل کا صدور لازمی ہو جاتا ہے، اس لیے اس کو نہ اپنی مشیت پر اختیار ہے، نہ فعل کے صدور پر اختیار ہے، اس سے نتیجہ یہ نکلا کہ ایمان مختار کی صورت میں مجبور ہے،

اس دلیل کی تقریر کے بعد امام صاحب لکھتے ہیں

فقد اكله قاهر قوی

یہ بحث پڑھو اور قوی ہے،

مترجم نے قرآن مجید کی اس آیت سے

فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر

کفر اختیار کرے

فليکفر (کفر - ۳)

یہ استدلال کیا ہے کہ اس سے صراحتاً ثابت ہوتا ہے کہ کفر و ایمان انسان کے اختیار میں ہیں اس لیے جو شخص اس کا انکار کرتا ہے وہ صرف قرآن کا منکر ہے، امام صاحب نے تفسیر کبیر میں اس استدلال کو نقل کر کے لکھا ہے کہ "بعض معتزلیہ نے مجھ سے اس آیت کے متعلق سوال کیا تو میں نے کہا کہ یہ آیت ہمارے مذہب کی نہایت قوی دلیل ہے، کیونکہ اس آیت سے صراحتاً ثابت ہوتا ہے کہ کفر و ایمان

کفر و ایمان کی مشیت پر موقوف ہیں، اور مشیت خدا کی پیدا کی ہوئی ہے، اور اس کے پیدا ہونے کے بعد فعل کا صدور لازمی ہو جاتا ہے، اس لیے انسان مختار کی صورت میں مجبور ہے، اور امام غزالی نے احیاء العلوم کے باب التوکل میں ہی تقریر کی ہے،
 اس عقلی دلیل کی بنا پر اھلون نے تفسیر کبیر میں ان تمام آیتوں کی تاویل کی جو جس سے انسان کا اختیار ثابت ہوتا ہے، اور معتزلہ ان سے استدلال کرتے ہیں، لیکن اس دلیل پر دو قوی اعتراضات ہوتے ہیں،

(۱) ایک یہ کہ اس دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ جب قدرت اور مشیت دونوں چیزیں جمع ہو جاتی ہیں، تو فعل کا صدور اعطرازا ہو جاتا ہے، اور فاعل کو اس پر کوئی اختیار باقی نہیں رہتا، لیکن اس سے یہ لازم آتا ہے، کہ خدا بھی فاعل بالاختیار نہ ہو، کیونکہ اسکے قادر ہونے میں تو کوئی شبہ ہی نہیں، اور اس حالت میں جب وہ کسی چیز کے پیدا کرنے کا ارادہ کرے گا تو وہ اس دلیل کے رو سے لازمی طور پر پیدا ہو جائے گی،

امام صاحب نے اربعین میں خود اس اعتراض سے تعرض کیا ہے، اور اس کا یہ جواب دیا ہے کہ انسان کی مشیت چونکہ حادث ہے اس بنا پر اس کے لیے ایک پیدا کرنے والے کی ضرورت ہے، اب اگر یہ پیدا کرنے والا خود انسان ہو تو تسلسل لازم آئے گا، اس لیے اس سلسلہ کو خدا کی مشیت پر ختم کر دینا چڑے گا اور اسی کا نام جبر ہے لیکن خدا کا ارادہ چونکہ قدیم ہے، اس لیے اس کے پیدا کرنے کے لیے کسی دوسرے ارادہ کی ضرورت نہیں ہے، لیکن یہ جواب صحیح نہیں ہے، اعتراض کی بنیاد ارادہ کے قدیم و حادث ہونے پر نہیں ہے، بلکہ اس پر ہے کہ جب قدرت و ارادہ جمع ہو جاتے ہیں تو فعل کا صدور

لازمی ہو جاتا ہے، خواہ یہ ارادہ و قدرت حادث ہو یا قدیم، اس لیے خدا کا ارادہ گو قہر کم ہو لیکن جب اس کا تعلق کسی چیز سے ہو گا تو وہ لازمی طور پر پیدا ہو جائے گی، اور خدا کا اختیار باقی نہ رہے گا، اور اسی کا نام جبر ہے۔

اصل یہ ہے کہ امام صاحب نے جبر کے معنی ہی کے سمجھنے میں غلطی کی ہے، جبر کے معنی یہ نہیں ہیں کہ قدرت و ارادہ کے اجتماع کے ساتھ فعل کا صدور لازمی طور پر ہو جائے بلکہ جبر کے معنی یہ ہیں کہ ایک شخص کسی دوسرے شخص سے اس کی مرضی اور اختیار کے خلافت ایک کام زبردستی سے کرائے، اس لیے اگر خدا انسان کے دل میں ایک کام کے کرنے کی رضا مندی اور اس کا ارادہ پیدا کرتا ہے، اور وہ اس رضا مندی اور ارادہ سے اس کام کو کر ڈالتا ہے، تو اس کو نذت، عقل اور شریعت میں جبر نہیں کہتے،

(۲) دوسرا یہ کہ اگر قدرت اور ارادہ کے اجتماع کے ساتھ فعل کا صدور لازمی

طور پر ہو جائے تو انسان کا فعل اضطراری ہو گا، اختیاری نہ ہو گا، اس کے کیا معنی ہیں؟ اگر اس کے معنی یہ ہیں کہ اس حالت میں ایک صحیح انسان کے ہاتھ کی حرکت اور ایک ریشہ دار شخص کے ہاتھ کی حرکت میں کوئی فرق نہ ہو گا، تو یہ عقل و ہدایت اور جس سب کے مخالف ہے، ایک شخص کے ہاتھ میں ریشہ کی وجہ سے حرکت ہے، اور ایک شخص تالی بجانے کے لیے اپنے ہاتھ کو حرکت دیتا ہے، ہاتھ کو حرکت دونوں صورتوں میں ہے لیکن ہدایت اور فطرۃً ہر شخص دونوں صورتوں کو مختلف سمجھتا ہے، اور اگر یہ مراد ہے کہ قدرت اور ارادہ کے اجتماع کے ساتھ قدرت کے اثر سے فعل کا صدور لازمی ہو جاتا ہے، تو اس معنی میں فعل کا لازمی طور پر صادر ہونا انسان کی قدرت و اختیار کے منافی نہیں ہے، بلکہ اسکی قدرت ہی کا اثر ہے۔

معتزلہ میں ابو الحسن بصری کا مذہب یہ ہے کہ "قدرت اور ارادہ کے اجتماع کے ساتھ
 فعل کا وقوع ضروری ہو جاتا ہے۔ لیکن اسی ساتھ بڑا ہتہ یہ بھی معلوم ہے کہ انسان مستقلاً
 اپنے فعل کا موجب ہے۔ لیکن امام صاحب نہایت تعجب ہے کہ اس نے جبر و قدر کو
 ایک ساتھ کیونکر جمع کر دیا، کیونکہ یہ کہتا کہ "قدرت و ارادہ کے اجتماع کے ساتھ فعل کا
 وقوع ضروری ہو جاتا ہے" انتہا درجہ کا جبر اور یہ کہتا کہ "انسان مستقلاً اپنے فعل کا موجب
 انتہا درجہ کا قدر ہے۔ لیکن درحقیقت امام صاحب کا یہ خیال صحیح نہیں ہے، کیونکہ کسی فعل
 کا انسان کے ارادہ پر موقوف ہونا اور انسان کی قدرت کے اثر سے لازمی طور پر وقوع
 ہو جانا جبر نہیں ہے، اسی طرح انسان میں خدا نے جو قدرت و اختیار پیدا کیا ہے، اور ان کے
 ذریعہ سے وہ جن افعال کی ایجاد کرتا ہے، اس کا نام قدر نہیں ہے، اس لیے ابو الحسن نہ
 جبری ہی، نہ قدری، بلکہ اس نے ایک معتدل رُش اختیار کی ہے، اس کے بھلائی و معتزلہ کے
 نزدیک انسان مستقلاً اپنے افعال کا موجب ہے، اور اس میں خدا کو کوئی دخل نہیں ہے،
 اور اس کی بنیاد و عقون نے دو اصول پر رکھی ہے،

(۱) کفر و ضلالت اور فسق و فجور کا پیدا کرنا، خدا کی حکمت اور اس کے اوصاف

کمالیہ کے شایان نہیں،

(۲) اگر انسان اپنے افعال پر مجبور ہے تو امر و نہی، مدح و ذم اور ثواب و

عذاب کے کوئی معنی نہیں باقی رہتے،

چنانچہ امام صاحب نے تفسیر کبیر میں جہاں اپنے مذہب کے ثبوت پر دلیل قائم

کی ہے وہاں لکھا ہے،

اور اس کے مقابلہ میں دو اعتراضات ہیں

وفی معارضۃ اشکالہ

ایک یہ کہ ان برائیوں اور بدکاریوں یعنی کفر و
فسق کا پیدا کرنا خداوند تعالیٰ کے کمال حکمت کے لئے
کیونکہ سزاوارت ہے، دوسرے یہ کہ اگر ہر خیر خدا
نے پیدا کیا ہے، تو بندے پر امر و نہی، مدح و ذم
اور عذاب و ثواب کی ذمہ داری کیونکر عائد ہوگی
فرق مخالفت کی جانب سے صرف اسی
بات پر اعتماد کیا جاتا ہے،

لیکن مقررہ تو ان کا کلام اس مسئلہ میں
بہت زیادہ اور مفصل ہے مگر سب کا حاصل
صرف یہ ہے کہ اگر انسان اپنے فعل کی
ایجاد میں مستقل نہ ہو تو امر و نہی، مدح و
ذم اور ثواب و عذاب سب
لغو ٹھہرے گا۔

اس اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ اگر انسان کو اپنے افعال پر قدرت حاصل نہیں ہے

احد هما كيف يليق بكمال
حكمة الله تعالى ايجاد هذه
العقوبات والنفوس من الكفر
والفسق والثاني انه لو كان
الكل بتخليقه فليست توجه له
والنهي والمدح والذم و
الثواب والعقاب على العبد
فهذا هو الحرف الموعود عليه
من جانب الخصم
اربعين من كلمته

واما المعتزلة فكلهم في
هذا الباب في غاية الكثرة
والبسطة الا انه يجمع الكل
الى حرف واحد وهو انه لو كان
استقلال بالفعل لكان الا
والنهي والمدح والذم والثواب
والعقاب باطلا

کام لے، اس لئے اگر وہ اس قدرت سے کام لے تو اس کا یہ فعل و حقیقت خدا کی طرف منسوب
 ہوگا کیونکہ وہ اسی کے فعل سے پیدا ہوا، معتزلہ کی یہ غلطی ہے کہ وہ انسان کو اس فعل کا مستقل
 موجد سمجھتے ہیں، اور خدا کو اس سے بالکل بے تعلق کر لیتے ہیں، البتہ خدا نے چونکہ انسان میں
 فعل کی قدرت پیدا کر کے اس کے اسباب مہیا کر دیے ہیں اس لیے وہ فاعل محض رہی ہو
 اس کو حکم بھی دیا جاسکتا ہے، اس کو ایک کام سے روکا بھی جاسکتا ہے، اور امر و نہی
 کی مخالفت پر اس کو سزا بھی دی جاسکتی ہے، قرآن مجید میں بہت سی آیتیں بے شمار اس
 قسم کی ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ خدا نے بہت سے کفار کے دلوں پر ہر لگا دی ہے،
 اور ان پر قفل چڑھا دیے ہیں، اس لیے وہ بظاہر ایمان نہ لانے پر مجبور ہیں، اور ان کو ایمان
 لانے کی دعوت و تکلیف دینا بعینہ ایسا ہے جس طرح ایک شخص کے ہاتھ پاؤں یا نڈھ و
 جائیں، پھر اس کو دوڑنے کا حکم دیا ہے، لیکن درحقیقت اگر غور سے دیکھا جائے تو یہ
 لوگ بھی ایمان کے مخاطب تھے، اسلام کے قبول کرنے اور اسلامی احکام کی پابندی
 کا حکم ان کو بھی دیا جاسکتا تھا، اور اس کی قدرت ان سے سلب نہیں ہوئی تھی، مثلاً
 فرض کرو کہ ایک غیر تربیت یافتہ نا تجربہ کار نوجوان ہے، اس کے پاس مال و دولت
 بھی ہے، حسن و جمال بھی ہے، کوئی روکنے والا بزرگ بھی اس کے سر پر نہیں، بڑے چال
 کے دوست و احباب بھی اس کو مل گئے ہیں، اس حالت میں وہ لازمی طور پر رندی و
 عیاشی کی طرف مائل ہو جائے گا، لیکن با اینہم وہ مختار ہے، اپنے گناہوں پر مجبور نہیں
 ہے، اور چونکہ اس کے دماغ میں عقل موجود ہے اس لیے اس کو خدا کی نافرمانی پر مست
 کی جاسکتی ہے، اور اس کو امر و نہی کی تکلیف دینا تکلیف مالا یطاق نہیں ہے،
 بعینہ ہی حالت ان کفار کی تھی جن کے دلوں پر خدا نے ہر لگا دی تھی، خدا نے ان کو

گمراہ کرنا چاہا، تو ان کو ایسے حالات میں مبتلا کر دیا، اور ان کے لیے گمراہی کے ایسے سبب
ہسٹا کر دیے کہ وہ لازمی طور پر گمراہ ہو گئے، پھر وہ ایک مدت تک اس گمراہی میں مبتلا
رہنے سے اس کے اور بھی خوگر ہو گئے، جیسا کہ خداوند تعالیٰ فرماتا ہے،

ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ
پھر اس کے بعد تمہارے دل (ایسے سخت ہو گئے کہ گویا

ذَلِكَ فِيهِ كَالْحِجَارَةِ (بقرہ- ۹) وہ پتھر ہیں،

لیکن اس حالت میں مبتلا رہنے کے باوجود بھی ان کی عقل اور ان کا اختیار سلب
نہیں ہوا تھا، بلکہ ان کو ایمان و طاعت کی تکلیف دی جاسکتی تھی،

مسئلہ جبر و قدر میں یہ تطبیق ایک ایسے شخص نے دی ہے جو بذات خود اگرچہ معتزلی
نہیں ہے تاہم یہ کہا جاتا ہے کہ یہ مذہب معتزلہ کے مذہب سے قریب تر ہے، اور اس میں
اور معتزلہ کے مذہب میں صرف نام کا فرق ہے، لیکن با اینہم علامہ ابن قیم اسکے
متعلق لکھتے ہیں

هَذَا تَوْسُطٌ حَسَنٌ بَيْنَ الْفَرِيقَيْنِ

دونوں فرق کے درمیان یہ سچ کی راہ عمدہ راہ ہے

ایک اور طریقہ سے ان دونوں مذہبوں میں تطبیق دی جاسکتی ہے، اور وہ یہ کہ

فاعل کی دو قسمیں ہیں۔

(۱) ایک وہ جو صرف اثر کرتا ہے، اثر کو قبول نہیں کرتا، اور اس قسم کا فاعل

صرف خدا ہے،

(۲) دوسرا وہ جو اثر بھی کرتا ہے اور اثر کو قبول بھی کرتا ہے، اور انسان اسی

قسم کا فاعل ہے،

جبر یہ کی یہ غلطی ہے کہ وہ انسان کو صرف منفعل یعنی اثر قبول کرنے والا سمجھتے ہیں اور اس کی حرکات کو درخون کی حرکتوں کے مشابہ قرار دیتے ہیں، اور ان کے نزدیک انسان کا اٹھنا بیٹھنا، کھانا پینا، ایسا ہی ہے جس طرح اس کا بیمار پڑنا اور مرنے، یعنی جس طرح مرض اور موت پر اس کا اختیار نہیں بلکہ وہ ان سے صرف اثر پذیر ہوتا ہے، اسی طرح اس کو اٹھنے بیٹھنے اور کھانے پینے پر بھی اختیار نہیں ہے بلکہ وہ اس میں صرف خدا کے اثر کو قبول کرتا ہے، اسی طرح قدریہ اور معتزلیہ کی یہ غلطی ہے کہ وہ انسان کو فاعل محض قرار دیتے ہیں، اس کو منفعل اور اثر پذیر نہیں سمجھتے، اس لیے ان کے نزدیک انسان کا اٹھنا بیٹھنا، کھانا پینا خود اس کے اختیار میں ہے، وہ اس میں خدا کا اثر قبول نہیں کرتا، لیکن مرض اور موت کی حالت ان سے مختلف ہے، ان پر انسان کا کوئی اختیار نہیں ہے، بلکہ یہ خدا کا فعل ہے، اور انسان اس فعل کا صرف اثر قبول کرتا ہے، لیکن فرقہ معتزلہ کے نزدیک ان دونوں گروہ نے اس مسئلہ کو صرف ایک آنکھ سے دیکھا ہے، اگر وہ اس کو دونوں آنکھوں سے دیکھتے تو ان کو نظر آتا کہ انسان فاعل بھی ہے اور قاعلیت کی حالت میں منفعل بھی ہے، وہ خدا کے اثر کو قبول بھی کرتا ہے اور اس اثر سے متاثر ہو کر اثر بھی کرتا ہے، خدا اس سے ایک کام کرواتا ہے اور وہ کرتا ہے،

وَاللّٰهُ هُوَ الَّذِيْ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ (النجم ۳) اور یہ کہ وہی ہنساتا ہے اور لاتا ہے،

اس لیے ہنسانے اور لانے والا تو حقیقت خدا ہے، لیکن ہنسنے والا اور لانے

والا حقیقت بندہ ہے،

قَلْبُكُمْ كُودٌ اَقْلَامٌ وَلَيْسَ كُودٌ اَكْبَرُ (توبہ ۱۱) تو ایک ن ہوگا کہ یہ لوگ ہنسینگے کم اور سنیں گے بہت،

غرض ہنسنا اور رولانا محض خدا کا فعل ہے، اور اس فعل سے متاثر ہو کر انسان کا ہنسنا اور رولنا فعل و انفعال دونوں ہے، اور امر و نہی اور عذاب و ثواب وغیرہ کا تعلق اسی فعل و انفعال سے ہے، انسان کے جسم و روح، اوصاف اور افعال و اعمال بے شبہ سب کے سب خدا کے مخلوق ہیں، لیکن اس کے معنی یہ ہیں کہ خدا انسان کی خلقت ایسی بنائی ہے کہ وہ اپنے ارادہ افعال کو پیدا کر سکے، اور اسی خلقت کے پیدا کیے ہوئے ارادہ اور افعال سے امر، نہی، عذاب و ثواب، ارشاد و ہدایت اور رسالت و نبوت کا تعلق ہی، اور خدا نے انسان کو اسی چیز کے کرنے کا حکم دیا ہے، جس کے کرنے پر وہ قادر ہے، اور اسی چیز کے چھوڑنے کا حکم دیا ہے جس کے چھوڑنے کی اس کو قدرت حاصل ہے، اس مسئلہ میں خاص طور پر ہدایت و ضلالت کے متعلق جو درمیانی راہ اختیار کی جاسکتی ہے وہ یہ ہے کہ قرآن مجید کی مختلف آیتوں کے جمع کر کے معلوم ہوتا ہے کہ ہدایت کے چار درجے ہیں،

(۱) پہلا درجہ معاش کے مصالح اور زندگی کی بقا و حفاظت وغیرہ کی ہدایت کا ہے جو فطرۃ انسان و حیوان، اور وحوش و طیور غرض ہر چیز کو شامل ہے، اور اسی وجہ سے قرآن مجید میں اس کا ذکر عام سلسلہ تخلیق میں آیا ہے، مثلاً

قَالَ رَبَّنَا الَّذِي اَعْطَى

دوستی نے کہا ہمارا پروردگار وہ ہی جس نے مخلوق

کُل شَيْءٍ خَلَقَهُ ثُمَّ هَدَىٰ

کو اسکی (خاص طرح کی) بناوٹ عطا فرمائی پھر

دسکو (ان اغراض خاص کے پورا کرنے کی،

راہ دکھائی (جسکے لیے وہ پیدا کیا گیا ہے)

(طہ - ۲۰)

جس نے تمام مخلوقات کو بنایا اور درست بنایا

الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّىٰ

وَالَّذِينَ قَدْ سَأَلُوا فَهَدَىٰ

اور جس نے (ہر ایک چیز کی غرض و غایت کا)

(۱ علی - ۱)

اندازہ کیا اور (اسکو اسی) رستے لگایا

(۲) دوسرا درجہ ارشاد و بیان کی ہدایت کا ہے، جو صرف پیغمبروں کے ساتھ

مخصوص ہے، جیسا کہ خداوند تعالیٰ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے متعلق فرمایا ہے

وَإِنَّكَ تَهْدِي إِلَىٰ صِرَاطٍ

اور (اے پیغمبر) اس میں شک نہیں کہ تم

مُسْتَقِيم (شوری - ۵)

(لوگوں کو) سیدھا راستہ دکھاتے ہو،

لیکن اس ارشاد و ہدایت کے باوجود لازمی طور پر کسی شخص کا ہدایت یاب ہونا

ضروری نہیں، یہی وجہ ہے کہ خداوند تعالیٰ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو مخاطب کر کے فرماتا ہے،

إِنَّكَ لَآتِيكَ مِنَ الْجِبْتِ (قصص - ۶)

(اے پیغمبر) تم جبکہ جاؤ گے ہدایت نہیں دے سکتے

قوم ثمود کے متعلق ارشاد ہوتا ہے،

وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ

اور ہے ثمود تو ہم نے ان کو (سیدھا) رستہ

فَاسْتَجَبُوا لِعَمِّي عَلَى الْهُدَىٰ

دکھایا تھا، مگر انھوں نے سیدھا رستہ چھوڑ کر

(حم السجده - ۲)

مگر اپنی اختیار کی

بلکہ اُس کے لیے صرف انسان کا مکلف یعنی عاقل و بالغ ہونا ضروری ہے، اور اس

حیثیت سے حضرت ابوبکر صدیقؓ اور ابوہریرہؓ دونوں اسکے یکساں طور پر مخاطب

ہیں اور ہدایت کا یہی درجہ خدا کی حجت ہے، جس کے قائم کرنے سے پہلے وہ کسی شخص

یا کسی قوم کو عذاب نہیں دیتا

وَمَا لَنَا مَعَدْنِ بَيْنَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ

اور جب تک ہم رسول بھیج کر (اتمام حجت) نہ دے

سَ سُوْرًا (بنی اسرائیل - ۲۱)

بے کسی کو اسکے گناہ کی سزا نہیں دیا کرتے

سُئِلَ عَنْ مَبَشَرَةِ يَتِيمٍ وَمَرْئِيٍّ
يَسْبِغُ بَغْمِيرٍ خَشْخَشِي دِينَ وَالْأُورْدَانِ وَالْأُورْدَانِ
لِيَأْتِيَ بِكَوْنٍ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ
حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ (النار: ۲۳)

(۳) تیسرا درجہ توفیق والہام کی ہدایت کا ہے، یعنی انسان میں ہدایت یاب ہونے کا ایک ایسا ارادہ پیدا کر دینا۔۔۔ جس کے بعد ہدایت کا وجود ضروری ہو جائے اس لیے یہ ہدایت دو فعلوں کے مجموعہ کا نام ہے، ایک خدا کا فعل یعنی ہدایت کو پیدا کرنا، دوسرا بندے کا فعل یعنی اس کا ہدایت یاب ہونا اور ہدایت کو قبول کرنا جو خدا کے فعل کا اثر اور نتیجہ ہے، خود خداوند تعالیٰ فرماتا ہے،

مَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ (اعراف: ۱۸)
ہدایت یاب تو وہی ہیں جن کو خدا ہدایت دے
یہی ہدایت خاص خدا کا فعل ہے اور اس پر کسی پیغمبر کو اختیار نہیں، خداوند تعالیٰ
رسول اللہ صلعم کو مخاطب کر کے فرماتا ہے،

ان تحرص على هدايتهم فان
الله لا يهدي من يشاء
(۱ النحل - ۵)

(۱) پیغمبر، اگر تم ان لوگوں کے راہ راست پر آنے کے حرص میں ہو (تو اس خیال کو چھوڑ دو کیونکہ) خدا جسکو
گمراہ کرنا چاہتا ہے اسکو ہدایت نہیں دیا کرتا،

اس آیت سے صاف ثابت ہوتا ہے کہ باوجود حرص کے رسول اللہ صلعم ان لوگوں کو ہدایت یاب نہیں کر سکتے، بلکہ اس قسم کی ہدایت و ضالمت صرف خدا کا کام ہے

من يضلل الله فما له من هاد
اور جس کو خدا گمراہ کرے تو کوئی اس کا راہ دکھانے والا نہیں (۵ - ۵)

یسی ہی مثالیں خدا بہتیرے گمراہ کرتا اور ایسی ہی
يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي

بدھ کثیراً (بقرہ - ۳) مثال سے بہتروں کو ہدایت دیتا ہے،

یہی ہدایت ہے جس کو معتزلہ اور قدریہ خدا کا فعل نہیں قرار دیتے اور اس لیے سلف و خلف دونوں کے نزدیک مطعون ہوتے ہیں، جبریہ اسی انکار کی وجہ سے ان پر سخت حملہ کرتے ہیں اور اس ہدایت کو صرف خدا کا فعل قرار دیتے ہیں، لیکن اسی کے ساتھ وہ بھی یہ غلطی کرتے ہیں کہ اس معاملہ میں کلیۃً انسان کے فعل، اس کی قدرت، اس قدرت کے اثر اور تمام قوی و اسباب کا انکار کرتے ہیں، حالانکہ یہ ہدایت اسباب و قوی اور انسان کی قدرت ہی سے حاصل ہوتی ہے، کیونکہ خداوند تعالیٰ جس شخص کو ہدایت یا بکرتا چاہتا ہو اسکو عقل بصیرت دیتا ہے، ہدایت کے جو موانع و عوائق ہیں ان کو دور کرتا ہے، نیک احباب اس کے لیے فراہم کر دیتا ہے، اس طرح کے تمام اسباب مہیا کر کے اسکو ہدایت کا رخ گر کر دیتا ہے اور جب کسی کو گمراہ کرنا چاہتا ہے تو بالکل اس کے مخالف اسباب جمع کر دیتا ہے،

قرآن مجید میں کفار کی ضلالت اور گمراہی کے متعلق جو الفاظ آئے ہیں، مثلاً یہ کہ خدا نے ان کے دلوں پر مہر لگا دی ہے، ان کو اندھا، بہرا، اور گونگا کر دیا ہے، ان کے آگے پیچھے دیواریں کھڑی کر دی ہیں، ان کے یہ معنی نہیں ہیں کہ وہ ارشاد و بیان کی ہدایت سے محروم کر دیے گئے ہیں بلکہ ان کے معنی یہ ہیں کہ وہ توفیق والہام کی ہدایت سے محروم ہیں لیکن ان الفاظ کے معنی کے سمجھنے میں جبریہ اور قدریہ دونوں راہ حق سے ہٹ گئے ہیں، جبریہ کا خیال ہے کہ خداوند تعالیٰ نے کفار کو اس پر مجبور کر دیا ہے اور یہ جبر ان کے کسی فعل، ارادہ، اختیار اور کسب کا نتیجہ نہیں، اس کے بخلاف قدریہ کہتے ہیں کہ ان الفاظ کے یہ معنی نہیں ہو سکتے، کہ خدا نے ان کو ایمان لانے سے روک دیا ہے، کیونکہ اس صورت میں وہ خدا پر یہ اعتراض کر سکتے ہیں کہ اس نے جس چیز سے

بجبر ہم کو روک دیا ہے اس کا حکم کیونکر دے سکتا ہے؟ جس چیز کی قدرت ہم کو حاصل نہیں ہے اس کی تکلیف ہم کو کیونکر دی جاسکتی ہے؟ اگر ایک شخص ایک دروازے کو خود بند کر دے، پھر کسی کو اس دروازے میں داخل ہونے کا حکم دے، اور اسکے نہ داخل ہونے پر اس کو مجرم قرار دے کر سزا دے تو فیصل عقل انصاف کے مخالف ہوگا، جو لوگ رسول اللہ ﷺ کی ہدایت و ارشاد کے قبول نہ کرنے پر یہ عذر پیش کرتے تھے کہ ہمارے دلوں پر مہر لگی ہوئی ہے، اور ان پر پردے پڑے ہوئے ہیں خدا نے ان کی تکذیب و سب کو کی ہے، اس لیے یہ چیزیں خدا کی طرف منسوب نہیں کی جاسکتیں، بلکہ اس کے معنی یہ ہیں کہ کفار نے جب پیغمبروں کی ہدایت سے بالکل اعراض کر لیا تو یہ اعراض ان کی فطرت بن گیا، اور ان کی حالت اس شخص کے مشابہ ہو گئی جس کو کسی چیز کے حاصل کرنے سے روک دیا گیا ہو، یہ حالت اگرچہ خود کفار کے اعراض سے پیدا ہوئی تھی تاہم چونکہ وہ مستحکم ہو کر اصل فطرت اور اصل خلقت کے مشابہ ہو گئی تھی، اس لیے خدا نے اس کو اپنی طرف منسوب کر لیا، اور فرمایا

كَلَّا بَلْ لَّانَ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ

بلکہ ان کے دلوں پر انہی کے اعمال (بد)

مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ (تطہ ۱۰)

کے رنگ بیٹھ گئے ہیں

بَلْ طَبَعَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ كَيْفَ هُمْ

بلکہ انہی کو جوہر خدا نے ان کے دلوں پر مہر

فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا (نساء ۲۲)

کردی ہیں، پس معدودے چند کے سوا اکثر ایمان نہیں لائے

معتزلہ اور قدریہ کی اس تقریر کو نقل کر کے علامہ ابن قیم شفاء العیال میں لکھتے ہیں،

إِنَّ الَّذِي قَالَ هُوَ لَاحِقٌ

جو کچھ ان لوگوں نے کہا ہے اس میں حق اسکے بدلے

الْأَكْثَرُ مِنْ بَاطِلِهِ حَقٌّ مِنْ سَقَمِهِ

اور صحیح اس کے غیر صحیح سے زیادہ ہے،

صحیح تو اس لیے ہے کہ انھوں نے خدا کو ظالماً اور خلاف حکمت فعل سے منزہ کر دیا ہے، لیکن اس میں غلطی یہ ہے کہ وہ خدا کے کمال قدرت اور نفوذ مشیت کے منکر ہیں، خود اوپر کی آیتوں سے ثابت ہوتا ہے کہ خدا نے کفار کے ساتھ جو کچھ کیا وہ خود ان کے کفر و اعراض کی سزا تھی،

اور خود بعض قدریہ نے یہ تسلیم کیا ہے کہ یہ فعل خدا کا مخلوق ہی البتہ یہ ان کے ساتھ کفر و اعراض کی سزا ہے، کیونکہ انسان اپنے ارادہ و اختیار سے جو ضلالت و ہدایت حاصل کرتا ہے ان کے بعد خدا اس کو اور گمراہ کر کے اس کی گمراہی کی سزا اور ہدایت کر کے اس کو اس کی ہدایت کی جزا دیتا ہے، جیسا کہ وہ یرائی کا بدلہ یرائی کے ساتھ اور بھلائی کا بدلہ بھلائی کے ساتھ دیتا ہے، خود خداوند تعالیٰ فرماتا ہے

اور جو لوگ رو بہاہ ہیں (جب جب قرآن سنیں)
ہیں، ان کو خدا اس قرآن کی برکت اور زیادہ
ہدایت دیتا اور (نیز) ان کو پہنیز گاری کی (توفیق)
عطا فرماتا ہے

وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادْهُمْ
هُدًى وَآتَاهُمْ تَقْوَاهُمْ

.....

(نحمدہ - ۲)

ان کے دلوں میں بیماری ہے پس بڑھادی
اللہ نے ان کی بیماری

فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ
اللَّهُ مَرَضًا (بقرہ - ۳)

لیکن ان جبرائیم یعنی کفر و اعراض کے اسباب چونکہ دنیا میں ان کے ارادہ، اختیار اور عمل کے تحت میں داخل تھے، اس لیے بطور سزا کے ان کے دلوں پر جو ہر لگائی گئی اور ان کو ایمان سے جوڑ کا گیا یہ محض تقدیر الہی نہ تھی بلکہ یہ عاقلانہ فیصلہ تھا، خود خداوند تعالیٰ فرماتا ہے۔

وَمَنْ كَانَ فِي هَذَا أَعْمَى فَهُوَ اور جو شخص اس دنیا میں اندھا ہے وہ آخرت

فی الآخرۃ اعمیٰ واصل سبیل (بنی اسرائیل) میں بھی اندھا ہے، اور بہت زیادہ گمراہ،

اس سے معلوم ہوا کہ خداوند تعالیٰ نے جس بندے کی تقدیر میں گناہ، فسق اور کفر کو لکھ دیا ہے، وہ جبارانہ حکم نہیں بلکہ عادلانہ فیصلہ ہے۔ وہ اپنے ارادہ و اختیار سے جرم کرتا ہے، اور فسق و کفر کی صورت میں اس کو اس کی قدرتی سزا ملتی ہے، اسی عدل کی حقیقت کے سمجھنے میں قدریہ اور جبریہ دونوں نے غلطی کی ہے۔ جبریہ کے نزدیک عدل کے معنی ممکن کے ہیں، یعنی خدا کے لیے اپنے بندے کے ساتھ جو کچھ کرنا ممکن ہو وہ عدل ہے، اس لیے وہ تکلیف الا ایطاق دے سکتا ہے، عبادت کے عوض میں عذاب اور گناہ کے بدلے میں ثواب دے سکتا ہے، ایک کے گناہ کا مواخذہ دوسرے بے گناہ سے کر سکتا ہے، غرض وہ خدا کے افعال کو اسباب و حکم کا پابند نہیں سمجھتے، اس کے بخلا معزولہ کے نزدیک چونکہ خدا کے لیے یہ تمام چیزیں ناممکن ہیں اس لیے وہ خدا کے عموم قدرت و مشیت کے منکر ہیں اور اسی کا نام عدل رکھتے ہیں، یہی نکتہ ہے جس کو امام رضا نے سورہ النعام کی تفسیر میں لکھا ہے کہ "میرے والد ماجد شیخ ابوالقاسم انصاری کی زبانی بیان کرتے تھے کہ اہل سنت و الجماعت کا خیال خدا کی قدرت کی وسعت پر ہے، اور معزولہ کی نظر خدا کی تعظیم اور میرا عن العیوب ہونے پر ہے۔" بہر حال جبریہ نے عدل کی جو تعریف کی ہے وہ خدا کی حکمت و رحمت کے منافی ہے، اور قدریہ نے جو تعریف کی ہے وہ اس کی وسعت قدرت کے منافی ہے، لیکن قرآن مجید سے ثابت ہوتا ہے کہ عدل کی حقیقت ان دونوں سے مختلف اور خدا کی وسعت قدرت، اور حکمت و رحمت دونوں کو مشتمل ہے، چنانچہ حضرت ہود علیہ السلام فرماتے ہیں،

اِنِّیْ تَوَكَّلْتُ عَلٰی اللّٰهِ رَبِّیْ وَرَبِّکُمْ مَّآئِن

ہیں نے بھروسہ کیا خدا پر جو میرا اور تمہارا پروردگار

دَابَّةٌ اَلَا هُوَ اَخَذَ بِنَاصِيَتِهَا

ہے، کوئی جانور ایسا نہیں جس کی پشتانی وہ

ان ربی علی صراط مستقیم (سورہ ۵۰) نہ پکڑ رہا ہو، بیشک میرا پروردگار سیدھی راہ پر

اس آیت کے پہلے ٹکڑے سے معلوم ہوتا ہے کہ خداوند تعالیٰ کو مخلوقات پر کامل اقتدار

حاصل ہے، اور وہ اس میں جو تصرف چاہے کر سکتا ہے، لیکن اسی کے ساتھ خداوند تعالیٰ

اس تصرف میں راہ راست پر ہے، راہ گج پر نہیں، یعنی اگرچہ وسعت قدرت کے لحاظ سے

وہ جو کچھ چاہے کر سکتا ہے، تاہم وہ کرتا وہی ہے جو مقتضائے انصاف ہوتا ہے، نیکی کا

بدلیگی سے اور برائی کا بدلہ برائی سے دیتا ہے، تکلیف مالا یطاق نہیں دیتا، اور ایک کے گناہ کا

مواخذہ دوسرے سے نہیں کرتا، اس لیے وہ عادل بھی ہے، قادر بھی ہے، حکیم بھی ہے،

(۴) ہدایت کا جو تھا درجہ قیامت کے دن دوزخ یا جنت کا راستہ دکھانا ہی، خداوند تعالیٰ فرماتا ہے

اَحْسِرُوا الَّذِیْنَ ظَلَمُوا وَاَزْوَاجِهِمْ

جو لوگ ظلم کرتے تھے ان کو اور ان کے ساتھیوں کو اور

وَمَا کَانُوا یَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللّٰهِ

کے سوا جن (معبودوں) کو پوجتے رہے ہیں ان سب کے

فَاَهْدُوْهُمْ اِنِّیْ صَرٰطٌ اَلْحٰیْمِ (الصفۃ ۲)

ایک جگہ اکٹھا کر دیکھو انکو دوزخ کے رستے لے جاؤ،

اور یہ صرف خدا کا کام ہے،

ان تمام مراتب کے بعد معلوم ہو سکتا ہے کہ کون کون سی ہدایتیں انسان کے

اختیار میں ہیں اور کون کون سی نہیں ہیں،

نبوت

امام صاحب کے نزدیک نبوت کے ثبوت کے لیے سب سے مقدم شرط یہ ہے کہ خدا کو فاعل مختار تسلیم کیا جائے، اگر ایک شخص سرے سے خدا کا منکر ہے یا اس کو فاعل مختار نہیں مانتا تو وہ نبوت کو بھی تسلیم نہیں کر سکتا، اس لیے نبوت کے اثبات سے پہلے اس کے سامنے خدا کا وجود اختیار ثابت کرنا چاہیے، لیکن ان کے علاوہ کچھ لوگ ایسے بھی ہیں جو خدا کے وجود اور خدا کے اختیار کے تو قائل ہیں لیکن متعدد وجوہ سے نبوت کا انکار کرتے ہیں،

(۱) ان میں پہلا فرقہ جبریت کا ہے، جو یہ کہتا ہے کہ نبوت و بعثت کا مقصود انسانوں کو ادا و امر و نواہی کی تکلیف دینا ہی ہے، لیکن جب انسانوں کو اپنے افعال پر کسی اختیار ہی نہیں تو یہ تکلیف بالکل بے معنی ہے، اس لیے نبوت بھی ایک بے معنی چیز ہے،
امام صاحب نے مطالب عالیہ میں اس موقع پر انسان کے مجبور محض ہونے پر اس فرقے کے بہ کثرت دلائل نقل کیے ہیں، اور لکھا ہے کہ قرآن مجید میں بھی یہ اعتراض مذکور ہے،

وقال الذین انشروا الوشاء جن لوگون نے شرک کیا انھوں نے کہا کہ اگر خدا

اللہ ما انشركنا ولا انباءنا چاہتا تو نہ ہم شرک کرتے نہ ہمارے باپ دادا،

لیکن ان کے شبہات کا کوئی جواب نہیں دیا ہے، البتہ اربعین میں اس کے

”و جواب دیے ہیں، ایک الزامی جواب تو یہ ہے کہ ”یہ کہتا کہ جبر کی حالت میں تکلیف
بمعنی چیز ہے“ تکلیف کے بمعنی ہونے کے اعتقاد کی تکلیف دینا ہے، اس لیے یہ
کلام تناقض ہے، دوسرا تحقیقی جواب یہ ہے کہ تکلیف کے معنی عذاب و ثواب کی
علامت بتانے کے ہیں، یعنی فلان کام ثواب کی اور فلان کام عذاب کی علامت
ہے، اور انبیاء کا کام انہی علامات کا بتانا ہے، رہی یہ بات کہ خدا نے ایک کام کو ثواب
کے لیے اور دوسرے کو عذاب کے لیے کیوں مخصوص کیا؟ اس پر کسی بندے کو اعتراض
کافی حاصل نہیں،

امام صاحب نے مطالب عالمہ میں ایک موقع پر لکھا ہے کہ انبیاء و انسانوں کو
فاعل مختار مان کر تعلیم دیتے ہیں اور اس کا طریقہ یہ ہے کہ وہ یہ بیان کرتے ہیں کہ بندہ
فاعل مختار ہے، ایک کام کے کرنے یا نہ کرنے کی قدرت رکھتا ہے، برے بھلے دونوں
کاموں کی اس کو قدرت حاصل ہے، کیونکہ اگر وہ جبر غصن کی تعلیم دین تو لوگ
ان کو چھوڑ دین اور ان کی طرف متوجہ نہ ہوں، لیکن اسی کے ساتھ وہ یہ بھی بیان
کرتے ہیں کہ اگرچہ واقعہ یہی ہے تاہم ہر چیز تقدیر الہی سے پیدا ہوتی ہے، پھر وہ لوگوں
کو ان باریک باتوں میں غور و فکر کرنے سے روکتے ہیں، کیونکہ بہت لوگ ان باتوں
کو سمجھ نہیں سکتے، بہر حال انبیاء کی تعلیمات کی بنیاد جبر پر نہیں، بلکہ اختیار پر ہے،
اس لیے یہ اعتراض صحیح نہیں ہے، اس کے علاوہ یہ اعتراض صرف اشاعرہ پر وارد
ہوتا ہے، معتزلہ پر وارد نہیں ہوتا، کیونکہ وہ انسان کو فاعل مختار مانتے ہیں،

(۲) دوسرا اگر وہ اگرچہ جبر کا قائل نہیں، لیکن اس کے نزدیک انسانوں کی ہدایت
و رہنمائی کے لیے صرف عقل کافی ہے، اس کے لیے نبوت و رسالت کی ضرورت نہیں

یہ لوگ کہتے ہیں کہ افعال کی تین قسمیں ہو سکتی ہیں،

- (۱) ایک تو وہ جنکو عقل اچھا سمجھتی ہے، اس لیے انکا کرنا واجب ہے،
(۲) دوسرے وہ جن کو عقل برا سمجھتی ہے، اس لیے عقل کے حکم کے بموجب

ان کا چھوڑنا ضروری ہے،

- (۳) تیسرے وہ جنکی برائی اور بھلائی کے درمیان عقل امتیاز نہیں کر سکتی، لیکن

اگر ان افعال آسانی کے ساتھ چھوڑا جاسکتا ہے، تو چونکہ ان میں ضرر کا احتمال بھی ہے، اس لیے ان کو چھوڑ دینا چاہیے، لیکن اگر وہ آسانی کے ساتھ نہیں چھوڑے جاسکتے

تو ان کو عقل جائز کر لیتی ہے، کیونکہ خدا حکیم و رحیم ہے، اس لیے اگر وہ ان کو چھوڑنے کی

بھی تکلیف دے تو یہ تکلیف بالایطاق ہوگی، جو اس کے رحم و کرم کے خلاف ہے،

ان کے علاوہ ان کی اور بھی متعدد دلیلین امام صاحب نے مطالب عالیہ میں

نقل کی ہیں، لیکن ان سب کا جواب یہ ہے کہ

- (۱) انبیاء کی بعثت کا مقصد ان عقلی احکام کی تاکید ہے،

- (۲) بہت سی چیزوں کے مصالح و فوائد عقل ہی نہیں معلوم ہو سکتے اور انبیاء

کی بعثت کا مقصد یہ ہے کہ لوگوں کو ان مصالح و فوائد سے واقف کریں،

- (۳) عام طور پر لوگوں کی عقلیں اس قدر ناقص ہیں کہ وہ خدا کی ذات چوہا

اور اس کی اطاعت کی کیفیت سے ناواقف رہتی ہیں، اس لیے پیغمبروں کی

بعثت کا مقصد خدا کی ذات و صفات اور اس کی اطاعت کی کیفیت سے لوگوں

کو آگاہ کرنا ہے۔

لیکن ان لوگوں کے نزدیک یہ جوابات تشفی بخش نہیں، اتنا ہم کو محاورہ

عقل ہر چیز کی برائی اور بھلائی سے واقف ہے، لیکن اس کی تاکید کے جو طریقے ہیں وہ غیر محدود ہیں، پیغمبر اس کا صرف ایک ذریعہ ہے، لیکن اگر اس پیغمبر کے ساتھ فرشتوں کا ایک گروہ بھی شامل ہو جائے تو یہ تاکید اور بھی زیادہ ہو جائے گی، اور اگر اس کے ساتھ ایک معصوم فوج بھی شامل ہو جائے تو یہ تاکید اور بڑھ جائے گی، لیکن جب اصل مقصد صرف عقل کی ہدایت سے حاصل ہے تو ان غیر محدود چیزوں کی ضرورت نہیں رہ گئی، یہ بات کہ بہت سی چیزوں کے مصالح و فوائد سے عقل واقف نہیں ہو سکتی تو اگر وہ غیر ضروری ہیں تو ہم ان کو چھوڑ دین گے، اور اگر ضروری ہیں تو ان کو اختیار کر لیں گے، (۳) تیسرا گروہ اگرچہ خبر کا قائل نہیں اور اس کے نزدیک نبوت عقلاً بھی جائز ہے لیکن اس کے نزدیک نبوت کا اثبات صرف معجزہ سے ہو سکتا ہے، اور معجزہ بذات خود ناممکن ہے، کیونکہ اگر معجزہ کو ممکن مان لیا جائے تو تمام محسوسات اور بدیہیات سے اعتقاد اٹھ جائے، مثلاً یہ ممکن ہو جائے کہ پہاڑ خالص سونا بن جائیں، دریا کا پانی خون ہو جائے اور ایک آدمی مان کے پیٹ ہی سے پوڑھا پیدا ہو،

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ علم کی دو قسمیں ہیں، بدیہی اور نظری، بدیہی وہ علم ہے جو انسان کو بغیر استدلال کے حاصل ہوتا ہے مثلاً یہ کہ آفتاب روشن ہے، آگ جلاتی ہے، اور نظری وہ علوم ہیں جو استدلال سے حاصل ہوتے ہیں، مثلاً عالم حادث ہے، خدا موجود ہے، روح قدیم ہے، نظری علوم اگرچہ بذات خود بدیہی نہیں ہوتے لیکن ان کی انتہا بھی بدیہیات ہی پر ہوتی ہے، اس لیے وہ بدیہی علوم کی فرع ہوتے ہیں، اب اگر کوئی نظری علم ایسا ہو جو بدیہی کی تردید کرنا ہو تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ فرع اصل کی تردید کرتی ہے، اور یہ محال ہے،

اب ہم کو یہ دیکھنا چاہیے کہ معجزات کا علم نظری ہے یا بدیہی، اس میں کوئی شبہ نہیں کہ عام مشاہدہ اور عام استقرار سے ثابت ہوتا ہے کہ دنیا میں علت و معلول کا ایک سلسلہ قائم ہے، اور تمام چیزیں اسی نظام کے مطابق پیدا ہوتی ہیں، رحم ماورین پہلے نطفہ کا استقرار ہوتا ہے، اسکے نوہینے کے بعد بچہ پیدا ہوتا ہے، پھر بڑھتے بڑھتے جوان ہوتا ہے اور زندگی کی بہت سی منزلیں طے کر کے پورھا ہو جاتا ہے، اس لیے اس مشاہدہ اور استقرار سے ہم کو جو علم حاصل ہوا ہے وہ بدیہی ہے، اس کے بخلاف اگر کوئی شخص یہ دعویٰ کرتا ہے کہ ایک شخص ابتدائے زمان کے پیٹ سے جوان پیدا ہوا تو یہ ایک نظری علم ہے جو اس بدیہی علم کی تردید کرتا ہے، جو ہم کو مشاہدہ و استقرار سے حاصل ہوا تھا، اس لیے فرع اصل کے مخالف ہے جو محال ہے،

امام صاحب نے مطالب عالیہ میں اس اعتراض کی تقریر ان الفاظ میں کی ہے "علوم کی دو قسمیں ہیں، بدیہی اور نظری، لیکن نظری علوم بھی بدیہیات ہی کی فرع ہیں، اور جب یہ صورت ہے تو جو نظری علم بدیہی علم کی تردید کرے گا اس کے معنی یہ ہوں گے کہ فرع اصل کی تردید کرتی ہے، لیکن چونکہ یہ جائز نہیں ہے، اس لیے علوم نظریہ علوم بدیہیہ کی تردید نہیں کر سکتے، اب اگر ہم علوم بدیہیہ کی حقیقت معلوم کرنا چاہیں تو ہم کو معلوم ہو جائے گا کہ اس کی حقیقت صرف یہ ہے کہ بدیہی وہ علم ہے جو دل میں ابتدائے یقینی طور پر پیدا ہو جائے، اور انسان اس میں کسی قسم کا شک نہ کر سکے، اس اصول کے مطابق جب ہم کسی انسان کو دیکھتے ہیں تو یقین کر لیتے ہیں کہ وہ پہلے ان کے رحم میں تھا، پھر رحم سے نکل کر پسین کی حالت میں رہا، پھر جوان ہوا، اب اگر کوئی شخص یہ کہے کہ نہیں، ان حالات کے طاری ہونے کے بغیر وہ جوان ہی پیدا ہوا تو ہم یہ یقین

کر لین گے کہ وہ جھوٹ کہتا ہے، کیونکہ اس کے جائز مان لینے کے بعد یہ یہی یقین کہ بچہ بہت سے مراتب طے کر لینے کے بعد جوان ہوتا ہے، پیدا ہی نہیں ہو سکتا، اس سے معلوم ہوا کہ یہ ایک نظری علم ہے، جو یہی علم کی تردید کرتا ہے، اور یہ ناجائز ہے، اس سے ثابت ہوا کہ خرق عادت محال ہے، اور حسیب یہ کلیہ ثابت ہو چکا تو ہم چند مثالوں سے اسکی تائید کرتے ہیں،

(۱) اگر کوئی شخص کہے کہ دریا کا پانی خون اور پہاڑ خاص سونا ہو سکتا ہے، تو ہر شخص ایسے آدمی کو مجنون کہے گا،

(۲) اگر کوئی شخص کہے کہ اس کے گھر میں جو پتھر تھا وہ ایک حکیم بنگیا جو منطق و ہندسہ کا درس دینے لگا، اور اس کے گھر کے کپڑے کوڑے آدمی بکر عالم فاضل بن گئے، اور اس کا گدھا بطلیموس بن گیا، جو محسبی کا درس دینے لگا اور گھر کے کپڑے کوڑے اس سے ہندسہ، منطق اور اہلیات میں بحث و مباحثہ کرنے لگے، تو ہر عقلمند آدمی اس کو مجنون کہے گا،

(۳) اگر کوئی شخص ایک چٹیل میدان کو دیکھے جس میں کسی قسم کی عمارت نہ ہو، پھر وہ اس کو جائز سمجھے کہ اس میں بغیر معمار، اور اینٹ اور پتھر کے عظیم الشان عمارتیں قائم ہو گئیں تو ہر شخص ایسے آدمی کو مجنون خیال کرے گا،

ان مثالوں سے ثابت ہوتا ہے کہ بدابہت تمام چیزیں ایک خاص نظام کی پابند ہیں اور اگر اس نظام کو تسلیم نہ کیا جائے تو اس علوم بدیہیہ باطل ہو جاتے ہیں، غرض معجزہ دلیل نبوت ہے، لیکن جب وہ ممکن ہی نہیں تو نبوت کی کوئی دلیل باقی نہیں رہتی،

(۴) چوتھا اگر وہ ان لوگوں کا ہے جو معجزات کے قائل ہیں، لیکن ان کے نزدیک

معجزہ نبوت کی دلیل نہیں ہو سکتا، کیونکہ معجزہ کی تعریف یہ کی گئی ہے کہ وہ خدا کا فعل ہو اور اس سے مدعی نبوت کی تصدیق مقصود ہو، اس تعریف کی بنا پر وہ کہتے ہیں کہ اس کا کیونکر اطمینان ہو سکتا ہے کہ یہ خدا کا فعل ہے،

(۱) کیونکہ اگر نفس ناطقہ کا وجود تسلیم کر لیا جائے تو ممکن ہے کہ نفوس کی حقیقتیں مختلف ہوں اس بنا پر پیغمبر کا نفس اور لوگوں کے نفس سے مختلف ہو گا اور اسی اختلاف کی بنا پر وہ معجزات کو پیدا کر سکے گا، لیکن اگر نفس ناطقہ کا وجود نہ تسلیم کیا جائے تو کم از کم ہر جسم کا ایک مخصوص مزاج ہوتا ہے اور اسی اختلاف مزاج کی بنا پر ہر جسم سے مختلف اثر پیدا ہوتے ہیں اس لیے ممکن ہے کہ یہ معجزات پیغمبر کے مخصوص مزاج کے نتائج ہوں۔

(۲) مخصوص دواؤں کے مختلف اثرات ہوتے ہیں، اس لیے ممکن ہے کہ پیغمبر کے پاس کوئی ایسی دوا ہو جس کا اثر معجزات کی صورت میں ظاہر ہو، بہت سی دوائیں ایسی ہیں جن کے کھانے سے ذہانت کو ترقی ہوتی ہے، اس لیے ممکن ہے کہ پیغمبر نے کوئی ایسی دوا کھالی ہو جس سے معجزانہ حد تک اس کی قوت عقلیہ کو ترقی ہو گئی ہو،

(۳) تمام اربابِ انداہِ جن و شیاطین کے وجود کے قائل ہیں اور تمام لوگوں کے نزدیک وہ ایک شخص کے بدن میں حلول کر سکتے ہیں، اس کی زبان سے گفتگو کر سکتے ہیں اور غیب کی خبریں دے سکتے ہیں اس لیے انہی کو ان معجزات کا سبب کیون نہ قرار دیا جائے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بھیڑیے، اونٹ، اور بکری کے زہر آلو دستے نے جو کلام کیا اس کا سبب یہ تھا کہ جن و شیاطین ان کے اجسام میں حلول کر گئے تھے، خود قرآن مجید کی فصاحت و بلاغت بھی ادنیٰ کی طرف منسوب کی جا سکتی ہے، اہل عرب کا خیال تھا کہ ہر شاعر کے ساتھ ایک جن رہتا ہے، جو اس کے دل میں مضامین کا القا کرتا ہے، اسی لیے

وہ قرآن کو بھی جن وشیطین کے اہمام کا نتیجہ سمجھتے تھے، چنانچہ قرآن مجید نے ان کے اس خیال کی تردید کی ہے،

(۳) ممکن ہے کہ یہ معجزات مخصوص ستاروں کے آثار ہوں، کیونکہ ایک گروہ ان ستاروں کو زندہ اور عاقل مخلوق تسلیم کرتا ہے،

(۵) منجمن کے نزدیک ستاروں کے اتصال سے عجیب و غریب آثار صادر ہوتے ہیں، اس لیے ممکن ہے کہ یہ معجزات ان ہی کے اتصال کا نتیجہ ہوں،

(۶) حکماء و فلاسفہ آسمانوں اور ستاروں کے لیے عقول مجردہ اور نفوس ناطقہ ثابت کرتے ہیں، اس لیے ممکن ہے کہ یہ معجزات انہی کے عقول و نفوس کے آثار ہوں،

(۷) منجمن کے نزدیک سہم سعادت اور سہم غیب کو حصول مراد اور غیبی خبروں میں بہت بڑا دخل ہے، اس لیے ممکن ہے کہ انبیاء جو معجزات دکھاتے ہیں اور جو غیبی خبریں دیتے ہیں، وہ اسی سہم سعادت اور سہم غیب کا اثر ہوں،

(۸) تمام ارباب مذاہب ملائکہ اور ان کی قدرت کے قائل ہیں اس لیے ممکن ہو کہ انبیاء کے معجزات انہی کی اعانت سے صادر ہوں، اور اس حالت میں معجزہ سے کوئی فائدہ نہ ہوگا، کیونکہ جب تک یہ نہ ثابت ہو جائے کہ ملائکہ باطیل و اکاذیب سے معصوم ہیں، ان معجزات پر اعتماد نہیں کیا جاسکتا، لیکن ملائکہ کی عصمت کوئی عقلی چیز نہیں بلکہ نقلی چیز ہے، یعنی پیغمبروں کے بیان سے ثابت ہوتی ہے، اس لیے جب تک پیغمبروں کی تصدیق نہ کر لی جائے ملائکہ کی عصمت ثابت نہیں ہوتی، اور جب تک ملائکہ کی عصمت نہ ثابت ہو پیغمبروں کی نبوت ثابت نہیں ہوتی اور اسی کا نام دور ہے، جو عقلاً ہی ممکن ہے کہ یہ تمام احتمالات صحیح نہ ہوں تاہم ان کے وجود سے انکار نہیں ہو سکتا۔

اور ان احتمالات کی موجودگی میں معجزات کو خدا کا فعل ثابت کرنا مشکل ہے، اور اگر یہ تسلیم بھی کر لیا جائے کہ معجزہ خدا کا فعل ہے تو یہ کیونکر ثابت ہو سکتا ہے کہ اس فعل کا مقصد پیغمبروں کی تصدیق ہے، کیونکہ اہلسنت کے نزدیک افعال الہی معلل بالاعراض نہیں ہیں، یعنی ان کے لیے کسی مقصد کا ہونا ضروری نہیں اس لیے اس مذہب کے رو سے یہ کہنا ہی صحیح نہیں ہے کہ خدا نے معجزات کو پیغمبروں کی تصدیق کے لیے پیدا کیا، معتزلہ کے نزدیک بے شبہ افعال الہی کا ایک مقصد ہوتا ہے، لیکن یہ کیونکر معلوم ہوا کہ ان معجزات کا مقصد پیغمبروں کی تصدیق کے سوا کچھ اور نہ تھا، کیونکہ عالم حادث ہے، اس لیے تمام معاد و امور ابتداء سے تخلیق میں غیر معاد و تھے، اس صورت میں یہ ممکن ہے کہ آج جس معجزہ کو ہم خلاف عادت کہتے ہیں وہ کسی عادت کی ابتدا ہو، اور ایک مدت کی تکرار کے بعد وہ خلاف عادت باقی نہ رہے،

لیکن اگر یہ تسلیم بھی کر لیا جائے کہ معجزہ خدا کا فعل ہے، اور اس کا مقصد پیغمبروں کی تصدیق ہے، تو یہ کیونکر ثابت ہو سکتا ہے کہ وہ نبوت کی دلیل ہے؟ مثلاً ایک شخص کہتا ہے کہ میں علم ہند سے عالم ہوں، اور اس کی دلیل یہ ہے کہ میں ۲۰ دن بھوکا رہ سکتا ہوں، لیکن ہر شخص کو معلوم ہے کہ اس دلیل کو دعویٰ کے ساتھ کوئی نسبت مناسب نہیں ہے، یہ امر کتنا ہی خارق عادت ہو لیکن اس سے اس کا دعویٰ ثابت نہیں ہوتا، اس کا دعویٰ صرف اس طرح ثابت ہو سکتا ہے کہ وہ ہند سے کے مسائل کی تشریح اور ان کا اثبات کرے، بعینہ اسی طرح جو شخص نبوت کا دعویٰ ہے وہ یہ دعویٰ کرتا ہے کہ میں معاش و معاد کا سیدھا راستہ دکھاتا ہوں اور اس دعویٰ کا اثبات صرف اس طرح ہو سکتا ہے کہ وہ معاش و معاد کی تمام اصلاحی

صورتیں بتائے، لیکن وہ اس کی دلیل یہ پیش کرتا ہے کہ میں لاٹھی کو سانپ بنا سکتا ہوں تو یہ دلیل گو کتنی ہی عجیب و غریب ہوتا ہم اس کو دعویٰ کیساتھ کوئی مناسبت نہیں ہے، (۵) پانچواں گروہ اگرچہ معجزہ کو بھی تسلیم کرتا ہے، اس کو خدا کا فعل بھی سمجھتا ہے، اور وہ نبوت کی دلیل بھی بن سکتا ہے لیکن اس کے نزدیک ان معجزات کا علم صرف اخبار متواترہ سے ہو سکتا ہے، اور خبر متواترہ کوئی یقینی چیز نہیں، مثلاً یہود کہتے ہیں کہ موسیٰ علیہ السلام نے فرمایا ہے کہ میری شریعت ابد الابد تک منسوخ نہ ہوگی، اور اس کو وہ بالتواتر بیان کرتے ہیں، حالانکہ مسلمان اس متواتر خبر پر یقین نہیں رکھتے یہود و نصاریٰ بتواتر بیان کرتے ہیں کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام مصلوب ہوئے، لیکن مسلمان اس متواتر خبر کو نہیں مانتے، غرضکہ ہر قوم اس قسم کے بہت سے واقعات بتواتر بیان کرتی ہے، لیکن دوسری قومیں ان کو تسلیم نہیں کرتیں، ان اعتراضات کے علاوہ معجزات کو دلیل نبوت قرار دینے سے سب سے بڑی دشواری یہ پیش آتی ہے کہ خود پیغمبر کو اپنی نبوت پر کیونکر یقین ہوتا ہے؟ اس کی صرف دو صورتیں ہو سکتی ہیں،

(۱) ایک تو خود خدا اس سے کہے کہ میں مخلوق کی طرف تجھ کو اپنا پیغمبر بنا کر بھیجتا ہوں،

(۲) دوسرے یہ کہ اس کے پاس ایک فرشتہ بھیجے جو اس کو یہ پیغام پہنچائے، پہلی صورت صحیح نہیں ہے، کیونکہ تمام پیغمبروں نے بالاتفاق بیان کیا ہے کہ ان کے پاس یہ پیغام فرشتوں کے ذریعہ سے پہنچا ہے، اس لیے جس طرح امت کو نبوت کے یقین کے لیے معجزہ کی ضرورت ہے، اسی طرح پیغمبر کو بھی معجزہ کی ضرورت

ہوگی، اور وہ اس فرشتہ سے معجزہ کا خواستگار ہوگا، لیکن چونکہ معجزہ ایک فعل خارق عادت ہے اور پیغمبر کو فرشتوں کی عادت کا علم نہیں ہے اس لیے فرشتہ جو معجزہ بھی دکھائے گا اس سے متعلق پیغمبر یہ کہہ سکے گا کہ ممکن ہے کہ یہ فعل فرشتوں کی عادت کے خلاف نہ ہو، اس لیے پیغمبر کو اپنی نبوت کا یقین صرف اس طرح ہوتا ہے کہ وہ بداہتہ یہ جانتا ہے کہ اس کے پاس جو فرشتہ یہ پیغام لایا ہے وہ فرشتہ ہے شیطان نہیں ہے، اور اس صورت میں معجزات کی ضرورت باقی نہیں رہتی،

عام اعتراضات

ان اعتراضات کے علاوہ نبوت پر چند عام اعتراضات لکھ دیے جاتے ہیں جن سے سرے سے نبوت ہی باطل ہو جاتی ہے، مثلاً

(۱) تمام مذاہب میں چند اصولی باتیں ہوتی ہیں جن پر تمام پیغمبروں کا اتفاق ہوتا ہے، مثلاً خدا کی ذات و صفات کا علم، اس کے علاوہ چند فرعی باتیں ہوتی ہیں، جن میں پیغمبروں میں باہم اختلاف ہوتا ہے، مثلاً نماز اور روزے وغیرہ کی کیفیات اور ان کے طریقے، اب جب ہم کو یہ نظر آتا ہے کہ ایک پیغمبر دوسرے پیغمبر کی شریعت کو منسوخ کرتا ہے تو ہم پوچھتے ہیں کہ اگر اس سے اصولی باتوں کا نسخ مقصود ہے تو اس سے اور انبیاء کی تکذیب لازم آتی ہے جس سے نبوت ہی باطل ہو جاتی ہے، لیکن اگر ان اصولی باتوں کا منسوخ کرنا مقصود نہیں ہے بلکہ شریعتوں میں جو اختلاف پایا جاتا ہے وہ صرف فرعی باتوں تک محدود ہے، تو فرعی باتوں کے لیے اس قدر کہ و اصرار اور جنگ و جدال جائز نہیں، مثلاً روزہ، نماز اور حج کا جو مقصد اصلی ہے یعنی توجہ الی اللہ، ضبط نفس، اجتماع وہ ہر مذہب کے طریقہ عبادت سے حاصل ہو سکتا

اس لیے گذشتہ پیغمبروں کے طریقہ عبادت کے منسوخ کرنے سے ایک پیغمبر کا مقصد صرف یہ ہو سکتا ہے کہ گذشتہ پیغمبروں کا نام مٹ جائے، اور صرف اس پیغمبر کا نام باقی رہے، اور اس میں تفوق اور ریاست طلبی کے سوا کوئی دوسرا فائدہ نہیں، کیونکہ شریعت کا جو اصلی مقصد ہے وہ ہر مذہب کی پابندی سے حاصل ہو سکتا ہے،

(۲) چونکہ عقل خود برائی اور بھلائی کا فیصلہ کر سکتی ہے اس لیے اگر ایک انسان دنیا سے منتفر ہے، صرف خدا سے واسطہ رکھتا ہے اور اس کو خدا کی ذات و صفات کا کامل علم ہے، تو اس شخص کے متعلق عقل کا فتویٰ یہ ہے کہ جب وہ مرے گا تو نیک لوگوں کے زمرہ میں شامل ہوگا، لیکن تمام پیغمبر یہ کہتے ہیں کہ صرف یہی کافی نہیں ہے بلکہ اس کے ساتھ نبوت اور رسالت کا اقرار بھی ضروری ہے، اس قسم کا شخص اگر نبوت اور رسالت کے اقرار کے بغیر مر جائے تو وہ دائمی عذاب میں مبتلا ہوگا، اس سے ثابت ہوا کہ اس معاملہ میں شریعت کا حکم عقل کے مخالف ہے، اس لیے جو حکم عقل کے مخالف ہوگا، وہ قابل تسلیم نہ ہوگا،

لیکن اگر عقل خود برائی اور بھلائی کا فیصلہ نہیں کر سکتی تو اس صورت میں ممکن ہے کہ خدا ایک جھوٹے آدمی کو صاحب معجزہ بنا دے، اور وعدہ و وعید میں نڈت خود سچا نہ ہو اور اس صورت میں سرے سے نبوت ہی باطل ہو جاتی ہے،

(۳) شریعتوں میں ایسے امور مذکور ہیں جن کے قبول کرنے سے عقل انکار کرتی ہو مثلاً قرآن و حدیث میں بکثرت ایسے الفاظ آئے ہیں جن سے خدا کا جسمانی ہونا لازم آتا ہے، تورات میں تو اس سے بھی زیادہ تصریح کے ساتھ خدا کی جسمانیت کا اظہار کیا گیا ہے، قرآن مجید میں جبر و قدر دونوں کے متعلق بہ کثرت آیتیں موجود ہیں اور

یہ دونوں چیزیں باہم متناقض ہیں جن میں بہ مشکل تطبیق دی جا سکتی ہے،

(۴) مذہب کا مقصد یا تو خدا کی ذات و صفات کا علم اور قیامت کا اعتقاد ہے

یا معاش کی اصلاح ہے، اور یہ دونوں باتیں کسی خاص پیغمبر کی پیروی پر موقوف نہیں ہیں

بلکہ جن لوگوں نے کسی خاص پیغمبر کی پیروی نہیں کی ہے، وہ بھی ان مقاصد میں پوری طور پر

کامیاب ہوئے ہیں، اس لیے کسی خاص پیغمبر کی پیروی کی ضرورت نہیں ہے۔

اگرچہ امام صاحب نے ان تمام اعتراضات کے جوابات دیے ہیں چنانچہ مطالب عالیہ

میں لکھتے ہیں کہ "ہم نے اگرچہ پوری کوشش کے ساتھ یہ تمام اعتراضات بیان کر دیے ہیں، لیکن

اگر ایک عقلمند شخص تین اصول کو اچھی طرح جان لے گا اور ان کی قوت سے واقف

ہو جائے گا تو اس سے یہ تمام اعتراضات دور ہو جائیں گے، تاہم انھوں نے اس

طریقہ کو چھوڑ کر ایک دوسرا طریقہ اختیار کیا ہے، جو ان اعتراضات کی زد سے محفوظ ہے

چنانچہ مطالب عالیہ میں لکھتے ہیں کہ "نبوت کے قائل و فریق ہیں، ایک فریق کہتا ہے

کہ پیغمبر سے معجزات کا صدور اس کی عداقت پر دلالت کرتا ہے، اس کے بعد ہم

پیغمبر کے قول سے یہ دلیل لاتے ہیں کہ فلان چیز حق اور فلان چیز باطل ہے، یہ پہلا طریقہ

ہے، اور عام طور پر یہ باب مذاہب نے اسی طریقہ کو اختیار کیا ہے، دوسرا فریق کہتا ہے

کہ سب سے پہلے ہم کو یہ معلوم کرنا چاہیے کہ عقائد حقہ کیا ہیں؟ اور اعمال صحیحہ کیا ہیں؟ اسکے

معلوم کر لینے کے بعد اگر ہم کو یہ نظر آئے گا کہ ایک انسان دین حق کی دعوت دیتا ہے

اور اس کی دعوت میں یہ اثر ہے کہ لوگ باطل کو چھوڑ کر حق کی طرف متوجہ ہوتے

جاتے ہیں تو ہم کو یہ معلوم ہو جائے گا کہ یہ شخص سچا پیغمبر ہے اور اس کی پیروی ضروری

ہے، یہ طریقہ عقل سے زیادہ قریب ہے، اور اس میں اعتراضات بہت کم وارد ہوتے ہیں

اس کے بعد چند مقدمات قائم کیے ہیں، اور ان کے ذریعہ سے اس طریقہ کو ثابت کیا ہے،

(۱) پہلا مقدمہ یہ ہے کہ انسان کا کمال دو چیزوں میں منحصر ہے، ایک تو یہ کہ اس کی قوت نظریہ اس قدر کامل ہو کہ اس سے اشیاء کی حقیقتیں صحیح طور پر معلوم ہو جائیں، دوسرے یہ کہ اس کی قوت عملیہ اس قدر کامل ہو کہ اس سے ایک ایسا ملکہ پیدا ہو جائے جس کے ذریعہ سے وہ اعمال صالحہ کے کرنے کی قدرت رکھتا ہو، یعنی آپسے اعمال جو سعادت دینیہ سے متفرک کرین اور آخرت اور روحانیات کی ترغیب دلائیں، تمام فلاسفہ الہیین نے اس مقدمہ سے اتفاق کیا ہے، اور دنیا میں کوئی عقلمند ایسا نہیں ہے جو اس کی تائید نہ کرتا ہو،

(۲) دوسرا مقدمہ یہ ہے کہ انسانوں کی تین قسمیں ہیں، ایک تو وہ لوگ جو ان علوم اور ان اعمال میں ناقص ہیں اور عام طور پر لوگ اسی قسم میں داخل ہیں، دوسرے وہ لوگ جو ان دونوں چیزوں میں تو کامل ہیں لیکن ناقصوں کی تکمیل کی قدرت نہیں رکھتے، اور یہ اولیا، لوگ ہیں، تیسرے وہ لوگ جو ان دونوں چیزوں میں کامل بھی ہیں اور ناقصوں کی تکمیل بھی کر سکتے ہیں، اور ان کو نقصان کی پستی سے اٹھا کر کمال کی بلندی تک پہنچا سکتے ہیں، انہی لوگوں کو پیغمبر کہتے ہیں،

(۳) تیسرا مقدمہ یہ ہے کہ قوت نظریہ اور قوت عملیہ میں شدت و ضعفنا اور

قلت و کثرت کے لحاظ سے نقصان و کمال کے جو مدارج ہیں وہ غیر متناہی ہیں،

(۴) چوتھا مقدمہ یہ ہے کہ اگرچہ عام طور پر لوگوں میں نقصان ہی پایا جاتا ہے

لیکن ان میں ایک کامل ترین شخص کا وجود بھی ضروری ہے، کیونکہ جس طرح نقصان

کا ایک درجہ تو یہ ہے کہ انسان اور جانور میں برائے نام فرق رہ جاتا ہے، اسی طرح کمال کے لحاظ سے بھی ایسے اشخاص کا وجود ضروری ہے جو انسانیت کے آخری اور ملکوتیت کے ابتدائی درجے میں ہوں،

استقراء سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے کیونکہ جسم عنصری کے تحت میں تین نوعیں داخل ہیں، معاون، نباتات، حیوانات، اور ان تینوں میں سب سے افضل حیوان ہے، نباتات اس کے وسط میں ہیں، اور سب سے کم درجہ کے معاون ہیں، اسی طرح حیوان کے تحت میں بھی بہت سی نوعیں ہیں جن میں سب سے افضل انسان ہے، پھر انسان کے تحت میں بھی بہت سی صنفیں ہیں، مثلاً حبشی، رومی، ہندی اور ترکی وغیرہ اور ان سب میں افضل وسط معمرہ کے رہنے والے ہیں، پھر ان اصناف کے تحت میں جو افراد ہیں و نقصان و کمال میں مختلف ہیں، لیکن اس میں شبہ نہیں کہ ان میں ایک ایسا شخص بھی پایا جاتا ہے جو سب میں افضل ہے،

(۵) پانچواں مقدمہ یہ ہے کہ یہ کامل ترین انسان انسانیت کے درجہ کمال کے آخری درجہ میں ہوتا ہے اور ہم کو یہ معلوم ہو چکا ہے کہ ہر نوع کے کمال کا آخری درجہ اس نوع کے ابتدائی درجہ سے مل جاتا ہے جو اس سے افضل ہوتی ہے، لیکن نوع انسانی سے افضل صرف ملائکہ ہیں، اس لیے انسانیت کا آخری درجہ ملائکہ کے ابتدائی درجہ سے ملا ہوا ہے اور چونکہ یہ انسان انسانیت کے آخری درجہ کمال میں ہے اس لیے وہ عالم ملائکہ کے ساتھ ملا ہوا ہے، اور چونکہ ملائکہ کے خواص یہ ہیں کہ وہ جسمانی تعلقات سے الگ ہوتے ہیں، عالم اجسام پر ان کو غلبہ حاصل ہوتا ہے اور اپنے افعال میں جسمانی آلات سے بے نیاز ہوتے ہیں، اس لیے یہ انسان بھی انہی اوصاف سے متصف ہوتا ہے

وہ جسمانیات کی طرف بہت کم متوجہ ہوتا ہے، ان میں ہر قسم کا تصرف کر سکتا ہے، اور اسی تصرف کا نام معجزہ ہے، ان دونوں مقامات سے فارغ ہونے کے بعد اس کی روحانی قوت ناقصون کی روحوں کی تکمیل کرتی ہے، اور چونکہ تم کو معلوم ہو چکا ہے کہ نفس ناطقہ کی حقیقت مختلف ہے، اس لیے بعض نفوس قوت نظریہ میں کامل اور قوت عملیہ میں ناقص ہوتے ہیں اور بعض کی قوت عملیہ کامل اور قوت نظریہ ناقص ہوتی ہیں، یہ نفوس اجسام عنصری میں تو تصرف کر سکتے ہیں لیکن علوم نظریہ الہیہ میں ناقص ہوتے ہیں، بعض نفوس کو ان دونوں میں کمال حاصل ہوتا ہے، لیکن اس قسم کے نفوس بہت کم ہوتے ہیں، اور چند نفوس ان دونوں میں ناقص ہوتے ہیں اور عام طور پر دنیا کے تمام لوگ اسی قسم کے ہیں، ان مقامات کے معلوم ہو جانے کے بعد ہم یہ کہتے ہیں کہ نفس ناطقہ کے دو مرض ہیں، حق سے اعراض اور مخلوق کی طرف التفات، اسی طرح اس کی صحت یہ ہے کہ حق کی طرف متوجہ ہو اور مخلوق سے اعراض کرے تو جو شخص مخلوق کی طرف متوجہ ہونے اور حق سے اعراض کرنے کی دعوت دے وہ چاؤ و گدہ ہے، اور جو شخص حق کی طرف متوجہ ہونے اور مخلوق سے اعراض کرنے کی دعوت دے وہ پیغمبر ہے، اور ہم یہ بیان کر چکے ہیں کہ اس قسم کے لوگوں کے درجے ضعف و قوت کے لحاظ سے مختلف ہوتے ہیں، اس لیے جس شخص میں اس مرض کے اثرات کی قوت زیادہ ہوگی، اس کو نبوت کا اعلیٰ درجہ حاصل ہوگا، اور جس میں کم ہوگی اس کا کم درجہ ہوگا۔

امام صاحب نے نبوت کے اثبات کا جو یہ طریقہ بیان کیا ہے وہ درحقیقت امام غزالی سے ماخوذ ہے، اور امام صاحب نے اس طریقہ کی بڑی تعریف کی ہے، اور لکھا ہے کہ یہ اسرار عالیہ قرآن مجید کے الفاظ میں چھپے ہوئے ہیں، اس لیے جو شخص علم قرآن کو دیکھے

اور ان سے غافل ہو گا وہ علوم قرآن کے اسرار سے محروم رہے گا۔
 اس میں امام صاحب کا کارنامہ صرف یہ ہے کہ انھوں نے اس کو بہت زیادہ
 صاف اور واضح کیا ہے، اور اسی سلسلہ میں ان عام اعتراضات کے جوابات بھی دیے
 ہیں جو اوپر گزر چکے ہیں، چنانچہ انبیاء کے طریقہ تعلیم اور طریقہ دعوت کے متعلق لکھتے ہیں
 کہ پیغمبر تنزیہ محض کی تعلیم نہیں دیتا، کیونکہ اکثر لوگ اس قسم کی بات کو قبول نہیں کر سکتے
 اس لیے اگر وہ اس کی تصریح کر دے تو اکثر لوگ اس کی پیروی کرنے سے انکار
 کر دیں گے، بلکہ وہ صرف تعلیم دیتا ہے کہ خدا ممکنات و محذات کے مشابہ نہیں، نیز
 وہ یہ بیان کرتا ہے کہ بندہ فاعل مختار ہے، اور اس کو ایک کام کرنے یا اس کے
 چھوڑ دینے کی قدرت حاصل ہے، کیونکہ اگر وہ جبر محض کی تعلیم دے تو لوگ اس کو
 چھوڑ دیں اور اس کی طرف متوجہ نہ ہوں، لیکن اسی کے ساتھ وہ یہ بھی ظاہر کر دیتا
 ہے کہ گو واقعہ یہی ہے، لیکن جو کچھ ہوتا ہے سب خدا کے حکم سے ہوتا ہے، لیکن وہ ان
 باریک باتوں میں غور و فکر کرنے سے لوگوں کو روک دیتا ہے، غرض اس کا طریقہ
 دعوت یہ ہوتا ہے کہ ہر حیثیت سے خدا کی تعظیم کی جائے، لیکن ان حیثیتوں پر یہ غور
 نہ کیا جائے کہ وہ باہم متناقض ہیں یا نہیں؟ نبوت کے انکار کے متعلق جو شبہات ہیں
 وہ اس طریقہ سے زائل ہو جاتے ہیں، مثلاً یہ شبہ کہ نسخ میں کوئی فائدہ نہیں، تو اس کا
 جواب یہ ہے کہ شریعت کے دو حصے ہیں، عقلی اور وضعی، عقلی میں تو کوئی نسخ نہیں ہوتا،
 مثلاً خدا کی تعظیم اور مخلوق پر شفقت کا حکم تو تمام مذاہب میں ہے، اور اس میں کوئی
 نسخ نہیں ہو سکتا، البتہ وضعی شریعت (مثلاً نماز، روزہ) میں نسخ ہو سکتا ہے، اور